MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80625-1

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

OSTERMANN, DR. W.

TITLE:

DIE
HAUPTSACHLICHSTEN ...

PLACE:

OLDENBURG

DATE:

N.D.

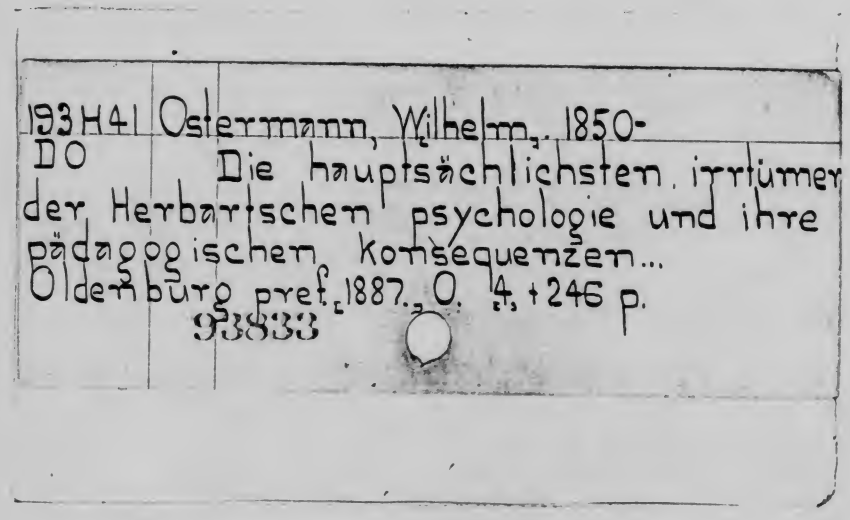
Master Negative #

92-80625-1.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

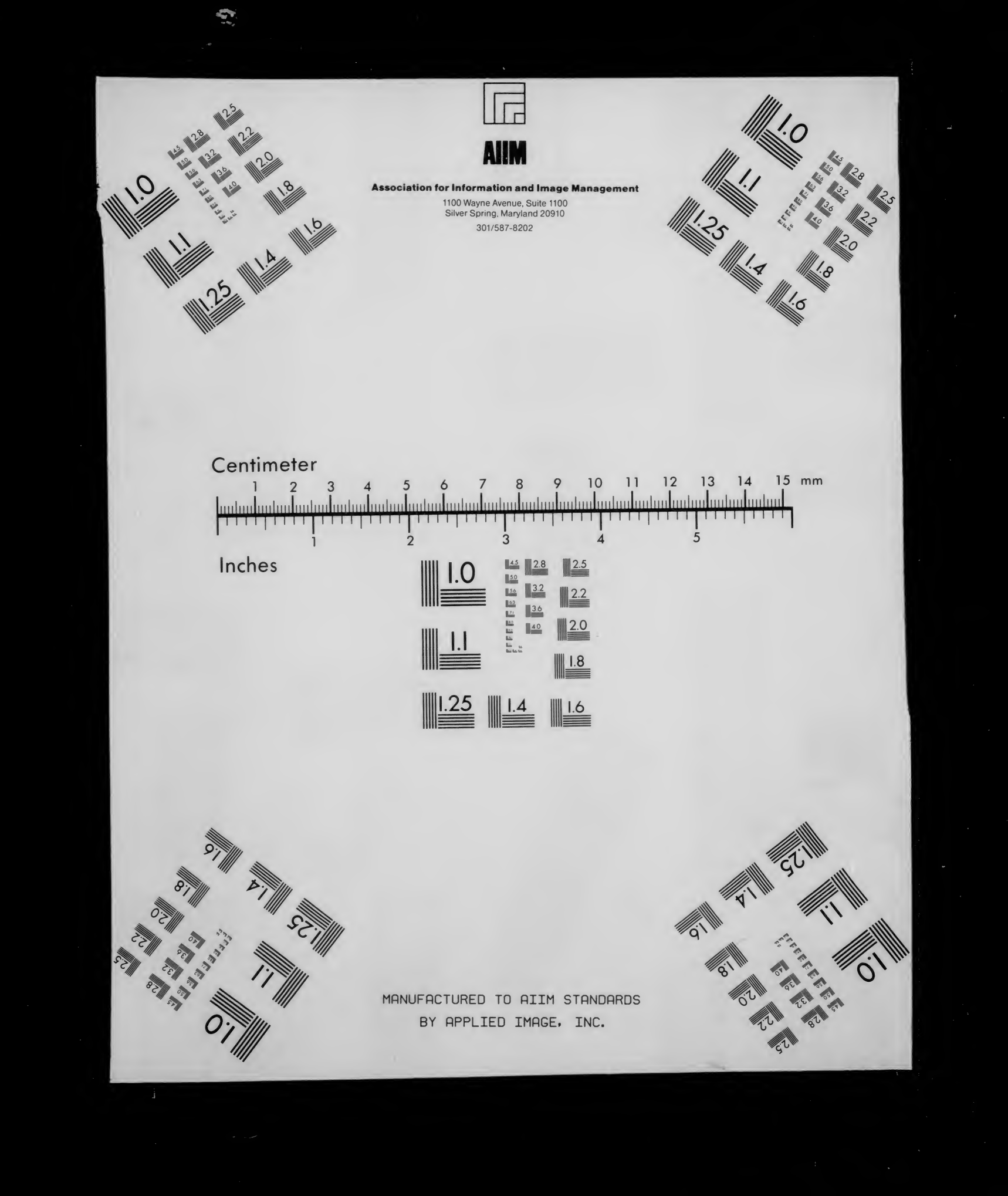
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record


193 H41 Ostermann, Wilhelm, 1850-
D0 Die hauptsächlichsten irrtümer der Herbartschen psychologie und ihre pädagogischen konsequenzen...
Oldenburg pref. 1887. 0. 4, +246 p.
93833

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35m REDUCTION RATIO: 12x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/9/92 INITIALS RD
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

193 H41 D0

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
1898
Given anonymously

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

Die

hauptsächlichsten Irrtümer

der

Herbartschen Psychologie

und ihre

pädagogischen Konsequenzen.

Eine kritische Untersuchung

von

Dr. W. Ostermann.

Oldenburg.
Schulzesche Hof-Buchhandlung und Hof-Buchdruckerei.
(A. Schwartz.)

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

Mar. 9a H.D. 13.

Vorwort.

Da mancher der verehrlichen Leser geneigt sein dürfte, die vorliegende Schrift zu dem durch Herrn Dr. Dittes neuerdings veranlassten Herbart-Streit in Beziehung zu bringen, so glaubt Verfasser zur Verhütung von Missverständnissen hier die ausdrückliche Erklärung abgeben zu müssen, dass seine Arbeit — wenn auch mit einzelnen der umstrittenen Fragen sich zufällig berührend — gleichwohl zu der betr. Fehde als solcher in gar keinem beabsichtigten Zusammenhange steht. Ihrem weitaus grösseren Teile nach war die vorliegende Schrift schon vor dem Beginn jenes Streites koncipiert, und die meisten der hierauf bezüglichen Aufsätze, Broschüren etc. sind dem Verfasser überhaupt erst zu Gesichte gekommen, als seine Arbeit bereits unter der Presse war.

So sehr Verfasser die von Dr. Dittes, bzw. früher schon von anderer Seite geübte Herbart-Kritik in vielen wesentlichen Punkten als durchaus berechtigt anerkennen muss, so wenig kann er doch verschweigen, dass jene Kritik es nicht nur an der nötigen Gründlichkeit der Beweisführung vielfach hat fehlen lassen, sondern auch auf sehr wesentliche Irrtümer der Herbartschen Lehre überall noch nicht aufmerksam gemacht hat. In der einen wie in der anderen Hinsicht dürfte die vorliegende Schrift als eine beachtenswerte Ergänzung der bisherigen Herbart-Kritik zu bezeichnen sein.

261399

FEB 7 1899 Herrnstritz. 60

Dem aufmerksamen Leser wird es nicht entgehen, dass den Verfasser — so wenig sich derselbe gescheut hat, wo nötig, in die schwierigsten philosophischen Fragen der Herbartschen Psychologie einzugehen —, vorwiegend doch ein praktisches Interesse geleitet hat, insonderheit das Bestreben, die unheilvollen pädagogischen Konsequenzen nachzuweisen, welche sich aus der Psychologie Herbarts ergeben. Mit Rücksicht auf diesen vorherrschenden praktischen Gesichtspunkt wird man es auch gerechtfertigt finden, wenn solche Materien der Herbartschen Psychologie, welche zu jenem Gesichtspunkte ausser jeder Beziehung stehen, entweder ganz unberücksichtigt gelassen oder doch nur kurz gestreift sind.

Wiewohl Verf. sehr weit entfernt ist, seine eigenen Ansichten — die er zum grossen Teile dem Studium der Lotzeschen Philosophie verdankt — für unverbesserlich zu halten, so darf er doch hoffen, dass die Kritik seiner sachlich gehaltenen Schrift auch eine sachliche Würdigung nicht versagen werde. Möge diese Schrift, und möge der weitere Meinungsaustausch, zu dem sie Veranlassung geben dürfte, die Erkenntnis der Wahrheit fördern helfen, zum Besten der Wissenschaft und Schule!

Oldenburg, im Januar 1887.

Der Verfasser.

I. Die metaphysischen Voraussetzungen und das Wesen der Seele.

Da Herbarts Psychologie durchweg auf metaphysischen Voraussetzungen beruht, so werden wir uns, um jene recht verstehen und beurteilen zu können, zunächst mit den Hauptpunkten seiner Metaphysik bekannt zu machen haben.

Die Metaphysik hat nach Herbart die Frage zu beantworten, wie die Erfahrung möglich sei, d. h. wie es möglich sei, die Welt so zu denken, dass unsere Begriffe von derselben sowohl mit den Thatsachen der Erfahrung als auch mit den Gesetzen der Logik übereinstimmen. Die Begriffe, welche sich das gemeine Denken von den Gegenständen und Ereignissen der Erfahrungswelt unwillkürlich bildet (z. B. der Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen, der Begriff der Veränderung etc.), sind sämtlich widerspruchsvoll; die Metaphysik hat sie deshalb — ohne den Thatsachen der Erfahrung zunahezutreten — derart zu verändern bezw. zu ergänzen, dass jene Widersprüche schwinden und die Erfahrungswelt somit auch dem logischen Denken begreiflich wird.

Welches sind nun die beregten Widersprüche, um deren Beseitigung es sich handelt? Allgemein werden zunächst die Erscheinungen der äusseren Umgebung unter dem widerspruchsvollen Begriffe des „Dinges mit

mehreren Merkmalen" aufgefasst (Problem der Inhärenz). Das Ding wird als ein Seiendes betrachtet, — als welches es nach Herbart absolut einfach sein müsste, — und doch sollen ihm gleichzeitig mehrere Merkmale (z. B. Härte, Farbe, Klang etc.) anhaften; das ist widersprechend. Zudem, wenn wir das Ding in seine einzelnen Merkmale analysieren und dieselben alle nach einander hinwegdenken, so bleibt ausser ihnen nichts übrig (kein einheitlicher Träger, kein einheitliches Band, welches sie zusammenhielte), und stellt sich also das Ding als eine blosse Summe seiner Merkmale heraus; dennoch aber soll es eine Einheit sein. Es nützt auch nichts, das Ding als den einen Besitzer der Merkmale zu betrachten; denn einmal ist uns ausser den Merkmalen, wie schon bemerkt, nichts gegeben, und wäre wirklich ein solcher Besitzer vorhanden, so müsste er — als ein Seiendes — völlig einfach sein; doch aber sollen ihm mehrere Merkmale zukommen. Wollte man endlich den einen Besitzer (die Substanz des Dinges) als den Repräsentanten der vielen Merkmale betrachten, ihn also mit den letzteren identificieren, so würde der Widerspruch nur noch gröber.

Ebenso widerspruchsvoll ist der Begriff der Veränderung, so wie er gewöhnlich gedacht wird. Gesetzt ein Ding, welches aus den Merkmalen a b c d besteht, verändert sich zu a b c e, und zwar so, dass aus dem d ein e wird (nicht etwa so, dass d schwindet und ein ganz neues e an die Stelle tritt): so ist der Widerspruch gegeben, dass in dem Moment des Überganges das d zugleich sein und nicht sein soll und dass das ganze Ding in demselben Moment zugleich als dasselbe und nicht als dasselbe gedacht werden muss. Dies verstösst gegen das Gesetz der Identität. Vollends undenkbar ist die Veränderung des Dinges, wenn dasselbe

als ein einheitliches und einfaches Wesen aufgefasst wird; denn dann kommt zu dem erwähnten Widerspruch noch der andere hinzu, dass das Ding bei seiner Veränderung jeden Zusammenhang mit sich selbst verlieren würde, da jede Veränderung des völlig Einfachen eine totale Umwandlung desselben bedeutet.

Ähnliche und noch andere Widersprüche liegen in den Erfahrungsbegriffen der Bewegung (das Bewegte soll in demselben Moment an ein und demselben Punkte sein und doch nicht sein), der Materie (welche als Ein Ausgedehntes aufgefasst wird und doch bis ins Unendliche teilbar ist) und des Ich (welches als ein einfaches Wesen, dennoch aber als mit vielen Merkmalen behaftet und als veränderlich betrachtet wird).

In Anbetracht dieser Widersprüche kann die Erfahrungswelt, so wie sie dem unbefangenen Denken erscheint, nicht für wahrhaft seiend gehalten werden, denn das Seiende, wenn es ein solches giebt, schliesst alle inneren Widersprüche aus.

Aber muss denn überhaupt etwas Seiendes angenommen werden? Ist nicht die ganze Erfahrungswelt vielleicht nur ein trügerischer Schein, gleichsam nur ein Traumbild des menschlichen Denkens, ohne realen Hintergrund? Allerdings — muss hierauf geantwortet werden — ist die Welt, so wie wir sie wahrnehmen und vorstellen, zunächst nur unsere subjektive Erscheinung, aber eben dieser Schein in uns weist doch mit Notwendigkeit über sich hinaus auf ein wahrhaftes Sein, auf ein reales Etwas, welches diesen Schein in uns verursacht. Ohne ein Sein gäbe es auch keinen Schein. So müssen wir also (hinter der Erscheinungswelt) allerdings eine reale Welt des Seienden voraussetzen, welche, wenn auch unserer Anschauung unzugänglich, sich doch unserem Erkennen und Begreifen nicht entzieht.

Wie nun muss diese Welt des Seienden gedacht werden, damit sie einerseits von den oben gerügten Widersprüchen der Erscheinungswelt frei bleibe und andrerseits doch auch die Thatsachen der Erfahrung zur Genüge aus sich erklären lasse? Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es zunächst einer richtigen Bestimmung des Begriffes „Sein“. Herbart definiert das Sein als „absolute Position“ (schlechthinnige Setzung). Darnach ist nur dasjenige ein wahrhaft Seiendes, was völlig beziehungslos, völlig unabhängig (von unserem Denken und jedem anderen Seienden) und völlig unaufhebbar an sich selbst fest steht. „Der Begriff des Seins, sagt Herbart, ist die Anerkennung des nicht Aufzuhebenden“. „Das Seiende ist an sich selbst; durch den Ausdruck „an sich“ wird gleichsam das Seiende, als ob es einen Punkt (eine Stütze) ausser sich gesucht hätte, um sich anzulehnen, auf sich selbst zurückgewiesen“. Enthält sonach auch der Begriff des Seins (als der absoluten Position) in sich selbst keinerlei qualitative Bestimmung des Seienden, so ergeben sich daraus für die Qualität des letzteren indirekt doch sehr wichtige Konsequenzen. Soll nemlich das Seiende absolut gesetzt werden, so dürfen ihm keinerlei Relationen und Negationen beigelegt werden; denn diese setzen allemal schon ein Etwas voraus, worauf sie sich beziehen (non A ist nicht denkbar ohne A), können also nicht absolut gesetzt werden. Die Qualität des Seienden muss also gedacht werden als 1. absolut positiv und affirmativ (ergiebt sich unmittelbar aus dem Vorhergehenden), 2. absolut einfach (der Qualität nach); denn gesetzt, es bestände ein Seiendes aus mehreren Qualitäten, etwa aus a und b, so wäre a ungenügend ohne b und b ungenügend ohne a, um das Wesen des Seienden auszudrücken, und könnte also weder a noch b absolut gesetzt werden; auch die Einheit von a und b

kann nicht als das Seiende betrachtet werden, denn sie ist nichts für sich, ist nichts ohne a und b. 3. allen Begriffen der Quantität unzugänglich; denn im andern Falle würde das Seiende aus Teilen bestehen, also nicht einfach sein. — Mit der (qualitativen und quantitativen) Einfachheit des Seienden ist natürlich auch dessen absolute Unveränderlichkeit unmittelbar gegeben. 4. wie vieles sei, bleibt durch den Begriff der absoluten Position unbestimmt, denn Vielheit des Seienden ist nicht Vielheit im Seienden und widerstreitet somit nicht dem Seinsbegriff.

Während über die zuletzt beregte Frage — ob ein Seiendes oder viele Seiende? — der Seinsbegriff selbst nichts entscheidet, lassen doch die Thatsachen der Erfahrung keinen Zweifel darüber, dass eine Mehrheit seiender Wesen angenommen werden muss; denn nur aus einer solchen, nicht aus einem Seienden, begreift sich die thatsächlich gegebene Mannigfaltigkeit des Geschehens. So besteht also die Welt des Seins, wie sie der Erscheinungswelt als deren verborgene Ursache zu Grunde gelegt werden muss, aus einer — vielleicht unendlichen — Vielheit absolut seiender, also völlig einfacher, immaterieller und unveränderlicher Wesen. Herbart nennt diese Wesen Realen. Zu denselben gehört auch die menschliche Seele. Auch ihr Wesen also geht völlig auf in einer schlechthin einfachen Qualität; von irgend einer ursprünglichen Vielheit oder Lebendigkeit, von irgend welchen Anlagen, Vermögen und Kräften oder sonstigen „wie immer entfernten Vorbereitungen“ zu einem inneren Geschehen ist in ihr ebensowenig die Rede wie in den übrigen Realen.

Wie nun aber können diese absolut einfachen und unveränderlichen Realen das Geschehen hervorbringen? Um dieses zu begreifen, müssen wir voraussetzen, 1. dass sich die Realen in irgend einem „Zusammen“ befinden

(sich einander durchdringen), da sonst überall gar keine Wirkung entstehen könnte, und 2. dass sie nicht alle von ein und derselben, sondern zum Teil auch verschiedener (konträrer) Qualität sind, da sonst die Mannigfaltigkeit des Geschehens unbegreiflich wäre. Weder der einen noch der anderen Annahme steht irgend etwas im Wege. — Aber auch so scheinen die Realen zur Hervorbringung des Geschehens zunächst noch untauglich zu sein, denn sie sind absolut unveränderlich und können daher weder aus eigenem Antriebe, noch infolge einer Einwirkung von aussen her (was beides eine Veränderung ihrer Qualität involvieren würde) zu irgend einer Thätigkeit sich aufmachen. Herbart suchte diese Schwierigkeit zu lösen vermittels seiner Theorie von den zufälligen Ansichten, welche kurzgefasst etwa folgendermassen lautet: Werden zwei Realen von konträrer Qualität — sagen wir A und B — in Beziehung zu einander gesetzt (mit einander verglichen), so lässt sich, unbeschadet ihrer absoluten Einfachheit, in jedem derselben im Verhältnis zur Qualität des anderen Gleiches und Ungleiches unterscheiden, ähnlich wie z. B. auch bei der Vergleichung zweier Töne a und b, die (als Empfundenes) ebenfalls völlig einfach sind, in jedem derselben, verglichen mit dem anderen, Gleiches und Ungleiches in bestimmten Verhältnissen unterschieden werden kann. Gesetzt nun, die Realen A und B enthalten, verglichen mit einander, die gleiche Bestimmung m und die ungleiche n, so lässt sich A durch m + n, B durch m — n ausdrücken. Werden diese beiden Glieder bloss begrifflich zusammengefasst, so heben sich die entgegengesetzten + n und — n einander auf; anders aber wenn die Realen A und B in ein wirkliches Zusammen geraten (sich einander durchdringen). Da nemlich die Realen — wenn in ihnen auch relativ (in der Zusammenfassung des einen mit dem anderen)

mehrere Bestimmungen unterschieden werden können — an sich selbst doch völlig einfache, also auch völlig unauflösliche Einheiten bilden, so können sie von ihrer Qualität nichts aufgeben, und können sich also auch die entgegengesetzten + n und — n in ihnen nicht wirklich aufheben. So geschieht also nichts? Allerdings: denn eben weil die einfache Qualität des Reals eine Störung — die ihr des Gegensatzes wegen wirklich droht — nicht vertragen kann, widersteht sie derselben, erhält sich selbst gegen dieselbe, und eben hierin besteht das Geschehen. Das Geschehen ist also nur „ein Bestehen wider eine Negation", ist nur ein Akt der Selbsterhaltung (im Zusammen mit anderen Realen), gleichwohl aber eine wirkliche Thätigkeit.

Unter der Voraussetzung eines mannigfach wechselnden Zusammens der Realen können in jedem derselben derartige Selbsterhaltungen in grosser Anzahl entstehen, und zwar — je nach der Art und dem Grade des Gegensatzes, in welchem die Realen zu einander stehen, — sehr verschieden an Art und Stärke. In der Seele äussern sich diese Selbsterhaltungen als Vorstellungen (zunächst ganz einfacher Art); sie entstehen infolge des Zusammens der Seele mit den Atomen des Gehirns, unter denen jene ihren (wechselnden) Wohnsitz hat. Da nach dem Gesetze der Beharrung angenommen werden darf, dass die einmal entstandenen Selbsterhaltungen — auch nach dem Aufhören des Zusammen — fortbestehen, so lange sie nicht durch anderweitige Einwirkungen zerstört werden: so ergiebt sich von hier aus zugleich die Möglichkeit einer reichen inneren Entwicklung der Realen, was namentlich für die Psychologie von grosser Wichtigkeit ist. Unter der Voraussetzung endlich, dass die inneren Zustände der Realen zugleich die äusseren Lagen- und Bewegungs-

verhältnisse derselben bedingen, ermöglicht diese Theorie auch eine widerspruchslose Erklärung der Materie und der an ihr hervortretenden Bewegungserscheinungen.

Die in der Erscheinungswelt anfangs nachgewiesenen Widersprüche verlieren nunmehr ihre Bedeutung, da sich ergeben hat, dass jener Welt des Scheins eine davon wesentlich verschiedene Welt wahrhaft seiender, einfacher und unveränderlicher Wesen zu Grunde liegt, die zwar (durch ihre mannigfachen Gruppierungen und Wechselbeziehungen) jenen Schein mit seinen Widersprüchen in uns hervorrufen, selbst aber in ihrem eigenen Wesen nicht davon berührt werden.

Wenden wir uns nun zur Beurteilung der Herbartschen Metaphysik und fassen wir zunächst die Widersprüche ins Auge, welche Herbart in den Erfahrungsbegriffen nachzuweisen sucht. Es soll von vornherein nicht in Abrede gestellt werden, dass die gegebene Welt der Erfahrung dem logischen Denken manches Widersprechende — oder sagen wir lieber: manches Unbegreifliche — thatsächlich darbietet; aber andrerseits ist nicht zu verkennen, dass viele der von Herbart gerügten Widersprüche, und zwar gerade diejenigen, denen er selbst das meiste Gewicht beimisst, grundlos in die Erfahrungswelt hineingedeutelt sind. „Das Ding mit mehreren Merkmalen", meint Herbart, trage den Widerspruch in sich, dass es sich bei seiner Analyse als eine blosse Summe vieler Merkmale herausstelle, dennoch aber für eine Einheit (für Ein Seiendes) gehalten werde. Aber — entgegnen wir — wer betrachtet denn das Sinnending als eine Einheit? und welche Nötigung (vonseiten der Erfahrung) liegt dazu vor? Dass jeder materielle Gegenstand, auch der lebendige Organismus, aus einer grossen Menge von Teilen zusammengesetzt ist, war doch längst vor Herbart auch dem gemeinen Denken

bekannt, wenn dasselbe auch weit entfernt war, diese Teile als einfache Wesen in Herbarts Sinne aufzufassen. Zudem sind ja die vielen Merkmale, mit denen das Ding behaftet erscheint (Farbe, Klang, Härte, Geschmack etc.), nur verschiedene Affektionen unserer Seele, nur unsere Empfindungen, und ihre Zusammenfassung zu einem Ganzen lediglich eine psychologische Notwendigkeit, von der die Dinge selbst gar nicht berührt werden[1]). Unter diesem Gesichtspunkte würde es sich nicht einmal verbieten, das Ding als eine Einheit zu betrachten (was aus anderweitigen Gründen unzulässig sein mag); denn die gleichzeitige Mehrheit verschiedener Merkmale würde sich zur Genüge erklären aus den verschiedenen Beziehungen, in denen ein und dasselbe Ding gleichzeitig zu unseren verschiedenen Sinnen (bezw. zu anderen Dingen) stehen kann. Das Stückchen Gold, welches uns zugleich als hart, klingend, gelb etc. erscheint, könnte darum an sich doch von ganz einfacher Qualität sein; einen mehrfachen Eindruck macht es auf uns nur deshalb, weil wir es zugleich mit den Augen sehen, mit den Ohren hören, mit den Fingern betasten etc., m. a. W. weil wir es gleichzeitig unter mehreren Beziehungen auffassen. Das vermeintliche Problem der Inhärenz lässt also die Dinge der Aussenwelt thatsächlich ganz unberührt. Ähnlich verhält es sich mit dem Problem der Veränderung. Eine Veränderung in dem Sinne, wie Herbart sie voraussetzt, — eine wirkliche Umwandlung der Merkmale eines Dinges bei fortbestehender Einheit seiner Substanz —, ist in Wahrheit gar nichts Gegebenes. Gegeben sind uns thatsächlich nur wechselnde Erscheinungen an den Dingen, die zunächst wieder nur Vorgänge unseres Bewusstseins sind

[1]) cf. dazu auch Strümpell „die Hauptpunkte der Herbartschen Metaphysik", S. 98 ff.

und als deren Ursache in der Aussenwelt nichts anderes vorausgesetzt zu werden braucht, als wechselnde Beziehungen, sei es des ganzen Dinges (im Verhältnis zu unseren Sinnen oder zu anderen Dingen), sei es der mannigfachen Bestandteile des Dinges unter einander, von deren Vorhandensein uns die Erfahrung längst überzeugt hat, ohne dass sie darum als einfache Realen im Sinne Herbarts gedacht werden müssten.

Erst wenn das Gebiet der Empirie verlassen und eine Welt des Seins im Sinne Herbarts als das einzig Reale vorausgesetzt wird: dann erst treten jene Widersprüche wirklich zutage. Wenn jedes seiende Wesen — wie Herbart meint — in einer absolut einfachen und beziehungslosen Qualität aufgeht, dann allerdings ist eine Mehrheit von Eigenschaften, die an einem Seienden nicht bloss erscheinen, sondern ihm wirklich-inhärieren, selbstverständlich widersprechend. Desgleichen würde unter dieser Voraussetzung jede (wirkliche) Veränderung des Seienden ausgeschlossen sein, denn jede Änderung des schlechthin Einfachen bedeutet völlige Vernichtung desselben, da es in ihm nichts zu ändern giebt, als seine einfache Qualität selbst, in der es völlig aufgeht. Ob nun aber der Begriff des Seienden so gedacht werden muss, wie Herbart fordert, das bleibt vorläufig noch ganz dahingestellt. Herbart beging den grossen Fehler, hier, wo es sich zunächst nur um eine Untersuchung des Gegebenen handelte, den Begriff des absoluten Seins bereits vorauszusetzen und mit Hülfe dieses Begriffs Widersprüche in das Gegebene hineinzudeuten, welche dieses an sich gar nicht enthält. Mit Recht wurde ihm dies schon von Trendelenburg zum Vorwurf gemacht.[1])

[1]) cf. Trendelenburg „über Herbarts Metaphysik und eine neue Auffassung derselben", zwei Artikel, 1854 und 1856. Dagegen behauptete zwar W. Schacht (kritisch philosoph. Aufsätze, Heft I., S. 28), „es sei nirgends in Herbarts Schriften zu finden, dass derselbe die Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen mittels der Bestimmung des Begriffs des Seienden, als des Masses des Widerspruchs, nachgewiesen habe". Wie sehr jedoch Herr Schacht mit dieser Behauptung im Irrtum ist, ersehe man aus Herbarts eigener Darstellung (Metaphysik §. 213 ff.), wo beim Nachweis der betr. Widersprüche fast Schritt für Schritt der Begriff der absoluten Position vorausgesetzt wird. Freilich soll sich „die absolute Einfachheit des Seienden" nach Herrn Schachts Meinung (cf. a. a. O. S. 32) „ganz von selbst verstehen" (sic! Herbart suchte sie doch wenigstens aus dem Begriff der absoluten Position herzuleiten!). Bei solchem Dogmatismus hört allerdings jede Kritik auf.

Müssen wir sonach den Weg, den Herbart einschlug, um aus dem Gegebenen (vermittels der Widersprüche desselben) die Notwendigkeit eines davon verschiedenen Seins zu erweisen, als verfehlt bezeichnen, so wollen wir diese Notwendigkeit selbst doch keineswegs in Zweifel ziehen. Sie ergiebt sich mit Evidenz aus der einfachen Erwägung, dass alles Gegebene zunächst nichts anderes ist als unsere subjektive Erscheinung. Ebendeshalb — nicht um seiner vermeintlichen Widersprüche wegen — weist das Gegebene über sich hinaus und nötigt uns, eine davon verschiedene Welt des Seins vorauszusetzen, die jenen Schein in uns hervorbringt, vielleicht auch mehr oder weniger treu in ihm sich wiederspiegelt, selbstredend aber nicht mit ihm identisch ist.

Muss nun diese Welt realen Seins, deren Existenz wir also in Übereinstimmung mit Herbart voraussetzen, auch ihrem Wesen nach so gedacht werden, wie Herbart sie in seiner Metaphysik darstellt? Diese Frage soll in dem folgenden Abschnitt des näheren erörtert werden.

Was zunächst den Begriff des Seins anbetrifft, so ist Herbart wiederholt getadelt worden, dass er durch seine Definition des Seins dasselbe ganz und gar von unserem Den-

und als deren Ursache in der Aussenwelt nichts anderes vorausgesetzt zu werden braucht, als wechselnde Beziehungen, sei es des ganzen Dinges (im Verhältnis zu unseren Sinnen oder zu anderen Dingen), sei es der mannigfachen Bestandteile des Dinges unter einander, von deren Vorhandensein uns die Erfahrung längst überzeugt hat, ohne dass sie darum als einfache Realen im Sinne Herbarts gedacht werden müssten.

Erst wenn das Gebiet der Empirie verlassen und eine Welt des Seins im Sinne Herbarts als das einzig Reale vorausgesetzt wird: dann erst treten jene Widersprüche wirklich zutage. Wenn jedes seiende Wesen — wie Herbart meint — in einer absolut einfachen und beziehungslosen Qualität aufgeht, dann allerdings ist eine Mehrheit von Eigenschaften, die an einem Seienden nicht bloss erscheinen, sondern ihm wirklich inhärieren, selbstverständlich widersprechend. Desgleichen würde unter dieser Voraussetzung jede (wirkliche) Veränderung des Seienden ausgeschlossen sein, denn jede Änderung des schlechthin Einfachen bedeutet völlige Vernichtung desselben, da es in ihm nichts zu ändern giebt, als seine einfache Qualität selbst, in der es völlig aufgeht. Ob nun aber der Begriff des Seienden so gedacht werden muss, wie Herbart fordert, das bleibt vorläufig noch ganz dahingestellt. Herbart beging den grossen Fehler, hier, wo es sich zunächst nur um eine Untersuchung des Gegebenen handelte, den Begriff des absoluten Seins bereits vorauszusetzen und mit Hülfe dieses Begriffs Widersprüche in das Gegebene hineinzudeuten, welche dieses an sich gar nicht enthält. Mit Recht wurde ihm dies schon von Trendelenburg zum Vorwurf gemacht.[1])

[1]) cf. Trendelenburg „über Herbarts Metaphysik und eine neue Auffassung derselben", zwei Artikel, 1854 und 1856. Dagegen behauptete zwar W. Schacht (kritisch philosoph. Aufsätze, Heft I., S. 28), „es sei nirgends in Herbarts Schriften zu finden, dass derselbe die Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen mittels der Bestimmung des Begriffs des Seienden, als des Masses des Widerspruchs, nachgewiesen habe". Wie sehr jedoch Herr Schacht mit dieser Behauptung im Irrtum ist, ersehe man aus Herbarts eigener Darstellung (Metaphysik §. 213 ff.), wo beim Nachweis der betr. Widersprüche fast Schritt für Schritt der Begriff der absoluten Position vorausgesetzt wird. Freilich soll sich „die absolute Einfachheit des Seienden" nach Herrn Schachts Meinung (cf. a. a. O. S. 32) „ganz von selbst verstehen" (sic! Herbart suchte sie doch wenigstens aus dem Begriff der absoluten Position herzuleiten!). Bei solchem Dogmatismus hört allerdings jede Kritik auf.

Müssen wir sonach den Weg, den Herbart einschlug, um aus dem Gegebenen (vermittels der Widersprüche desselben) die Notwendigkeit eines davon verschiedenen Seins zu erweisen, als verfehlt bezeichnen, so wollen wir diese Notwendigkeit selbst doch keineswegs in Zweifel ziehen. Sie ergiebt sich mit Evidenz aus der einfachen Erwägung, dass alles Gegebene zunächst nichts anderes ist als unsere subjektive Erscheinung. Ebendeshalb — nicht um seiner vermeintlichen Widersprüche wegen — weist das Gegebene über sich hinaus und nötigt uns, eine davon verschiedene Welt des Seins vorauszusetzen, die jenen Schein in uns hervorbringt, vielleicht auch mehr oder weniger treu in ihm sich wiederspiegelt, selbstredend aber nicht mit ihm identisch ist.

Muss nun diese Welt realen Seins, deren Existenz wir also in Übereinstimmung mit Herbart voraussetzen, auch ihrem Wesen nach so gedacht werden, wie Herbart sie in seiner Metaphysik darstellt? Diese Frage soll in dem folgenden Abschnitt des näheren erörtert werden.

Was zunächst den Begriff des Seins anbetrifft, so ist Herbart wiederholt getadelt worden, dass er durch seine Definition des Seins dasselbe ganz und gar von unserem Den-

ken abhängig mache. In der That würde dieser Vorwurf berechtigt sein, wenn man Herbart beim Wort nehmen wollte. Ausdrücklich und wiederholt (cf. §. 201 ff.) bezeichnet er das Sein als die absolute Setzung unseres Denkens, als unbedingte Bejahung, als die blosse Anerkennung des nicht Aufzuhebenden etc., und auch dort, wo er aus dem Begriff des Seins die Qualität des Seienden ableitet (§. 205 ff.), ist ihm durchweg nur der Gesichtspunkt massgebend, ob wir in unserem Denken das Seiende absolut setzen können oder nicht. Trotzdem war Herbart gewiss sehr weit davon entfernt, das Wesen des Seins wirklich in einer blossen Setzung, Bejahung, Anerkennung etc. unseres Denkens zu erblicken, womit er seine eigene Lehre vom Realen geradezu auf den Kopf gestellt hätte. Was er mit jenen — allerdings unglücklich gewählten und oft verkehrt gebrauchten — Ausdrücken bezeichnen wollte, war offenbar nicht das Wesen des Seins selbst, sondern nur die Art, wie wir es denken müssen. Nicht wir mit unserem Denken setzen das Seiende und machen es zu dem, was es ist, sondern das Seiende steht unabhängig von unserem Denken an sich selber fest; unser Denken bejaht es nur als das was es ist, sc. als das Unaufhebbare, Beziehungslose und an sich Feststehende. Gerade in der Unabhängigkeit des Seienden von unserem Denken erblickt Herbart selbst eins der wesentlichsten Merkmale des Seins. „Die Frage, ob die Materie real sei oder nicht, führt den Sinn mit sich, dass, wenn nicht, die Materie unsere Vorstellung oder für uns eine Erscheinung sei. Im Falle des Gegenteils ist sie an sich (also ausserhalb unseres Vorstellens und unabhängig von demselben). Durch den Ausdruck „an sich“ wird gleichsam das Seiende, als ob es einen Punkt ausser sich gesucht hätte, um sich anzulehnen (etwa in unserem Vorstellen), auf sich selbst zurückgewiesen“.

Eine Erklärung des Seins hat Herbart freilich mit alle dem nicht gegeben. Seine Aussagen über das Sein sind, näher betrachtet, nur Beziehungsbegriffe, welche das innere Wesen des Seins völlig unberührt und unbegriffen lassen und im Grunde nur darauf hinauslaufen, jede Beziehung (Abhängigkeit, Bedingtheit) von dem Seienden auszuschliessen.

Hatte Herbart hierzu nun eigentlich ein Recht? Zwar die Unabhängigkeit des Seienden von unserem Denken wird ihm niemand bestreiten, der überhaupt an eine reale Wirklichkeit glaubt; aber ob das Sein auch jede anderweitige Abhängigkeit (des einen Seienden vom anderen) ausschliesst, wie Herbart meinte? Wären die seienden Elemente, so argumentiert Herbart, in ihrer Existenz durch einander bedingt, so wäre alles Sein ohne Halt, sei es nun dass man eine unendliche Reihe bedingter Existenzen annehme — was ohnehin undenkbar wäre —, sei es dass man ein erstes Real a wieder von einem letzten z abhängig denke, worin der Widerspruch läge, dass a (als die Bedingung des z) vor z und doch auch wieder z (als Bedingung des a) vor a gesetzt sein müsste. Aber diese Schwierigkeit — so wendet Lotze mit Recht gegen Herbart ein[1]) — würde doch nur für denjenigen bestehen, dessen Aufgabe es wäre, eine Welt zu machen, und auch für ihn nur dann, wenn eine Beschränktheit seiner Wirkungsweise ihn hinderte, vieles gleichzeitig zu schaffen, und ihn nötigte, in einem Zeitverlaufe von der Herstellung des einen Elements zu der des anderen überzugehen; dann freilich würde, wenn Sein nur in der Wirklichkeit von Beziehungen besteht, a nicht so lange für sich allein feststehen, bis die schaffende Hand die Bedingung seines Seins durch die Nacherzeugung von b ergänzt hätte.

---

[1]) cf. Lotze, Metaphysik, Leipzig 1879, S. 39 f.

Aber was würde uns berechtigen, auf die Vorstellung dieser hervorbringenden Thätigkeit diese Gewohnheit unseres Denkens zu übertragen, das allerdings, wenn es Beziehungen vorstellt, von einem Beziehungspunkte zum anderen übergeht? Warum sollten wir nicht annehmen, dass vielmehr in einer Handlung sowohl die Dinge als die Beziehungen zwischen ihnen geschaffen wurden — oder, möchten wir hinzufügen, dass die Dinge von Ewigkeit her in gleichzeitiger Bezogenheit bestanden —, sodass keines von ihnen, eine Zeit lang gleichsam grundlos schwebend, auf die nachträgliche Erfüllung seiner Wirklichkeitsbedingungen zu warten brauchte?" Aber gesetzt auch, es läge wirklich die Nötigung vor, als Halt des Seienden etwas Unbedingtes vorauszusetzen, so wäre es doch genug mit einem oder mit einigen unbedingten Elementen, die den übrigen Halt und Stütze darböten; dagegen erscheint es unter diesem Gesichtspunkte gänzlich überflüssig, alles und jedes Sein als ein unbedingtes zu betrachten. Oder gehört etwa das Merkmal des Absoluten a priori zum Wesen des Seins, sodass überall kein bedingtes Sein zu denken wäre? Allerdings ist dies die Meinung Herbarts und seiner Jünger; aber sie entbehrt thatsächlich jeglichen Rechtsgrundes. Das Wesen des Seins entzieht sich überhaupt jedem Erkennen und Begreifen; dasselbe ist eine jener letzten Thatsachen, die sich wohl unmittelbar erleben, niemals aber, wie Herbart selbst zugesteht, definieren, zergliedern und beschreiben lassen (cf. Herbart, Metaphysik §. 201). In dieser unbegriffenen Natur des Seins liegt sonach auch gar kein Anhalt für die fragliche Bestimmung desselben, und wenn Herbart diese gleichwohl in den Begriff des Seins hineinträgt, indem er ohne weiteres alles Sein zu einem absoluten stempelt, so ist das eine bodenlose Willkür, die gar nicht scharf genug verurteilt werden kann, zumal aus dieser

willkürlichen Voraussetzung nahezu alles Weitere gefolgert wird. Denn wie — um hieran gleich anzuknüpfen — gelangte Herbart von seinem Seinsbegriff nun weiter zu der absoluten Einfachheit[1]) und Unveränderlichkeit des Seienden?

„Die Qualität des Seienden, sagt Herbart, ist schlechthin einfach. Denn gesetzt, sie sei mehrfach, so enthält sie zum wenigsten zwei Bestimmungen, A und B; dann ist A ungenügend ohne B, und B ungenügend ohne A. Hier liegt der doppelte Fehler der Relation und Negation[2]) am Tage". „A und B drehen sich in einem Kreise gegenseitiger Abhängigkeit, wenn eins nicht ohne das andere die gesuchte Qualität des Seienden bestimmen darf. Man versuche A zu setzen, aber A ist ungültig, wenn nicht B vorausgesetzt wird, als das mit jenem verbundene. Man setze also immerhin B voraus; aber selbst diese Voraussetzung taugt nichts, wenn ihr nicht schon die Setzung des A vorangieng. Man setze demnach, als Voraussetzung der Voraussetzung, A voraus, und so fahre man fort, bis man hinreichend inne wird, dass man gar nichts gesetzt hat, weil alle diese Setzungen ungültig und im voraus zurückgenommen sind, da sie nicht gelten sollen, ohne eine Bedingung schon erfüllt zu finden, an der es stets fehlt und fehlen wird. — Nun wohl, möchte jemand sagen, so setzet weder A

---

[1]) Das Seiende ist nach H. absolut einfach in doppeltem Sinn, sc. 1. sofern es ohne alle (materielle) Teile und Grösse ist und 2. sofern es jede Mehrheit der Qualität ausschliesst. Unsere Argumentation ist nur gegen die letztere Art der Einfachheit gerichtet; gegen die erstere etwas einzuwenden, liegt hier keine Veranlassung vor.

[2]) Die völlige Beziehungslosigkeit des Seienden schliesst nach Herbart auch jede Negation aus, welche selbst eine Beziehung ausdrückt. Non A kann nicht gesetzt werden ohne Beziehung auf ein bereits vorausgesetztes A.

noch B, aber die Einheit beider. Worauf zu antworten: erstlich, dass die verlangte Einheit, welche nicht irgend eine beliebige, sondern grade nur die Einheit von A und B sein soll, ein Begriff ist, der sich bezieht sowohl auf A als auf B. Diese Relation ist das Widerspiel der absoluten Position. Zweitens, dass nicht einmal an diese Relation eher zu denken erlaubt ist, als bis das Verbot aufhört, A und B zu setzen, und zwar der Einheit voraus, mithin nach dem Obigen, auch jedes dem anderen vorauszusetzen. Also weit entfernt, dass diese Einheit einen Punkt für die absolute Setzung darbieten sollte, entführt sie uns vollends von dem gesuchten Paare".

Woraus nun — fragen wir — ist hier die absolute Einfachheit des Seienden gefolgert? Offenbar nur aus der vorausgesetzten Beziehungslosigkeit des Seienden. Diese Voraussetzung aber, wie oben gezeigt, ist ganz willkürlich erdacht, und somit fehlt auch für die absolute Einfachheit (der Qualität) des Seienden jeder Rechtsgrund.

Aber gesetzt auch, es müsste jedes Seiende absolut gedacht werden, würde sich unter diesem Gesichtspunkt wirklich eine mehrfache Qualität desselben verbieten? Nach Herbart soll sie ausgeschlossen sein, weil dadurch in das Wesen des Seienden eine innere Bezogenheit und Bedingtheit hineingetragen werde, welche dem Charakter des Absoluten widerspreche. Allein hiermit überfliegt Herbart sich selbst und fordert mehr, als er ursprünglich wollte. An sich selbst — so hiess es in dem Kapitel vom Sein — solle dasselbe feststehen, unabhängig solle es sein von unserem Denken und jedem anderen Seienden, an keinen Punkt ausser sich solle es sich anlehnen etc.: also völlige Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Seienden nach aussen hin wurde verlangt. Warum demselben nun auch noch jede innere Bedingtheit und Bezogenheit absprechen, durch welche doch seine Stellung nach aussen hin in keiner Weise alteriert wird? Die von Herbart beregte Schwierigkeit, dass ein Seiendes mit mehrfacher Qualität die absolute Position nicht aushalte, weil man das Ganze nicht ohne Voraussetzung seiner Qualitäten und wiederum die eine Qualität nicht ohne Voraussetzung der anderen (also nichts unbedingt und beziehungslos) setzen könne: diese ganze Schwierigkeit besteht, bei Lichte besehen, nur für unser Denken. Das Seiende selbst verbittet es sich schönstens, von unserem Denken gesetzt und konstruiert zu werden, weil es vor demselben und unabhängig von ihm ist in uranfänglicher Gleichzeitigkeit seines ganzen inneren Bestandes, so dass von einem „Vorhersetzen" und „Voraussetzen" des einen vor dem anderen und von „Bedingungen, die noch erfüllt werden müssten", in ihm gar nicht die Rede sein kann. Die Herbart oft zum Vorwurf gemachte Verwechselung von Sein und Denken, gegen die wir ihn an anderer Stelle verteidigen mussten: hier tritt sie thatsächlich in bedenklichster Weise zu Tage, indem Verlegenheiten und Beschränktheiten unseres Denkens ohne weiteres dem Seienden selbst aufgehängt werden. Ebenso wenn Herbart jede Negation von dem Seienden abweist (weil ein non A nicht ohne Voraussetzung eines A gedacht werden könne) und für eine rein affirmative Qualität desselben sich entscheidet; als wenn die Frage, ob das Seiende affirmativ oder negativ gedacht werden müsse, überhaupt einen Sinn hätte, da doch Affirmation sowohl wie Negation ausserhalb unseres (beziehenden und vergleichenden) Denkens gar keine Bedeutung haben[1]). —

[1]) Es liegt auf der Hand, dass auch die Affirmation eine Beziehung enthält, sofern jedes Bejahen eine Verneinung oder doch eine Frage, einen Zweifel etc. voraussetzt. Herbart selbst giebt dies anderen Ortes zu (cf. das Kapitel vom Sein), und wenn

Was Herbart in anderem Zusammenhange dem Spinoza zum Vorwurf machte, sc. dass er „solche Bestimmungen, welche nur aus der Zusammenfassung im Denken und Vergleichen entspringen, mit den Prädikaten der Dinge selbst verwechsele“: das hätte er vor allem selbst vermeiden sollen.

Nötigen nun zu der Annahme einer einfachen Qualität des Seienden, die Herbart aus dem Begriff des Seins vergeblich darzuthun versuchte, vielleicht anderweitige Gründe? Wir erinnern hier noch einmal an das Problem der Inhärenz, dem wir früher für die Welt der Erscheinung zwar jede Bedeutung absprechen mussten, welches aber auf dem Gebiete des Seienden wirklich zu ernsten Schwierigkeiten führt. Gesetzt, ein seiendes Wesen A habe die mehrfache Qualität a, b, c, und zwar so, dass a, b, c nicht bloss an ihm erscheinen, sondern ihm wirklich eignen. Dann kann das Verhältnis des A zu seinen Qualitäten a, b, c in zweifacher Weise gedacht werden; entweder nämlich so, dass das Wesen des A ganz in a, b, c aufgeht, oder so dass A als eine von den Qualitäten a, b, c unterschiedene Substanz aufgefasst wird, welche jenen als zusammenfassender einheitlicher Träger zu Grunde liegt. Im ersteren Falle wäre A nur die Summe von a, b, c, ohne ein dieselben zusammenhaltendes (reales) Band, also keine Einheit, sondern eine Vielheit. Im letzteren Falle scheint zwar mit der Substanz A für die mehreren Qualitäten ein fester Einigungspunkt gewonnen zu sein; allein was sollen wir uns unter einer solchen Substanz vorstellen, die selbst natürlich nicht wieder in einer Qualität bestehen dürfte, also gänzlich inhaltlos wäre? und wie

---

er gleichwohl die Qualität des Seienden, die er doch ohne jegliche Beziehung gedacht wissen will, für affirmativ erklärt, so widerspricht er sich selbst.

könnte dieses nichtige Etwas den Qualitäten als Halt und Träger dienen und in irgend ein innerliches Verhältnis zu ihnen treten, da es ihnen in seiner gänzlichen Leere doch keinerlei Stütze, Ansatz- und Anhaltepunkte darbieten kann?

Angesichts dieses Dilemmas, aus welchem es für unser Denken keinen Ausweg zu geben scheint, würden wir nicht ansteher., der Herbartschen Lehre von der absoluten Einfachheit des Seienden den Vorzug zu geben, — wenn dieser Lehre von anderer Seite nicht noch grössere Schwierigkeiten entgegenständen. Abgesehen davon, dass unser Denken sich stets dagegen sträuben wird, das Wesen eines Seienden in einer blossen Qualität zu erblicken, sofern wir uns eine solche niemals vorstellen können ohne ein Subjekt, dem sie eignet oder in dessen Bewusstsein sie erscheint, ebenso wie wir keine Thätigkeit denken können ohne ein Subjekt, von welchem sie ausgeht: abgesehen hiervon, meinen wir, lässt jene Lehre sich durchaus nicht in Einklang bringen mit den Thatsachen der Erfahrung, die doch allemal in erster Linie Berücksichtigung verdienen.

Es versteht sich von selbst, und Herbart behauptete es ausdrücklich, dass die einfache Qualität des Seienden jede Veränderung von demselben ausschliesst; denn das Einfache, wenn es sich ändert, ändert sich völlig (cf. oben S. 3), so dass also Veränderung desselben gleichbedeutend wäre mit Vernichtung. Nun können wir aber die Veränderung aus der Welt des Seienden gar nicht hinwegleugnen, ohne uns selbst zu betrügen. Zwar lassen sich die in der Aussenwelt erscheinenden Veränderungen, wie oben (cf. S. 9 f.) dargethan, zur Genüge aus den wechselnden Beziehungen ihrer Elemente erklären, wobei diese Elemente selbst vielleicht ohne jede innere Veränderung in ewiger Gleichheit ihres Wesens fortbestehen. Ihnen könnte deshalb die geforderte Einfachheit

der Qualität immerhin zugestanden werden. Anders aber verhält es sich auf dem Gebiete des geistigen Lebens. Hier gehen thatsächlich mannigfache innere Veränderungen vor sich, die sich mit der von Herbart behaupteten Einfachheit des Trägers der geistigen Vorgänge nicht vereinigen lassen. Schon die Entstehung der ersten und elementarsten geistigen Vorgänge, der Empfindungen, ist ohne eine Veränderung der Seele nicht zu denken. Jeder Empfindung gehen bekanntlich äussere Reize als veranlassende Bedingung voraus. Um nun auf diese Reize entsprechend zu reagieren, muss die Seele von ihnen selbstverständlich irgendwie afficiert werden, und zwar verschieden je nach der verschiedenen Natur des Reizes. Sie bleibt also nicht unverändert dieselbe, die sie vorher war. Darüber vermag auch Herbart uns nicht hinwegzutäuschen, wenn er den äusseren Reizen die Rolle bloss drohender Störungen zuweist, denen widerstehend die Seele sich selbst erhalte. Denn um sich gegen die drohende Störung zu wehren, muss die Seele von deren Vorhandensein doch etwas merken, was ohne eine wirkliche Veränderung nicht denkbar ist.[1]) Und ferner, wie kann die Seele — dieselbe Seele, die nach Herbart ursprünglich eine „vollkommene tabula rasa“ ist (cf. Herbart VI, S. 162), die von Haus aus nicht nur ohne alles wirkliche Leben und Vorstellen sein, sondern auch „keinerlei, wie immer entfernte, Vorbereitungen zu dem allen“ in sich tragen soll (cf. H. V, S. 109): wie kann diese Seele zu bewussten Empfindungen und Vorstellungen übergehen, ohne ihr Wesen zu ändern! Das erste Aufdämmern bewussten geistigen Lebens in einem bis dahin absolut leblosen Wesen — mag im übrigen seine Qualität bestehen, worin sie will — ist die eminenteste

[1]) cf. dazu Lotze, Metaphysik, S. 60 ff.

Veränderung, die einem Wesen überhaupt widerfahren kann. Diese Veränderung lässt sich auch nicht vertuschen durch den trügerischen Namen der „Selbsterhaltung“, den Herbart für die Vorstellungen erfand. Wäre diese Bezeichnung zutreffend, erhielte sich also die Seele wirklich nur als das, was sie ursprünglich war: nun so bliebe sie eben „tabula rasa ohne alles Leben und Vorstellen“. Nun erwacht aber diese tabula rasa aus dem Tode ihres bisherigen Daseins zu bewusstem Geistesleben! Das ist denn doch wohl keine blosse „Selbsterhaltung“ mehr, sondern eine sehr reale und sehr bedeutende Veränderung.

Es nützt auch nichts, diese Veränderung als einen blossen Zustands-Wechsel anzusehen, in dem die Qualität selbst sich unverändert behaupte[1]); denn ursprünglich hat die Seele keine Zustände, mit denen sie wechseln könnte. Wiederholt und auf das nachdrücklichste hat Herbart selbst es behauptet, dass die Seele ursprünglich ohne alle Zustände sei, dass sie ganz und gar in ihrer einfachen Qualität aufgehe. Sonach giebt es in der Seele ursprünglich nichts zu ändern, als diese einfache Qualität selbst, und kann von einem „Übergehen aus einem Zustande in einen anderen“, soweit es sich um die Entstehung der ersten Anfänge geistigen Lebens handelt, vom Herbartschen Standpunkte aus schlechterdings nicht die Rede sein. Man müsste denn schon das „Nichtvorstellen“ (cf. Anm. 1) als den ursprünglichen Zustand der Seele betrachten wollen, was freilich nicht minder nichts-

[1]) Eine beliebte Ausflucht der Herbartianer; cf. z. B. Zeitschrift für exakte Philosophie Bd IX, S. 286, wo es heisst: „Wenn die Seele aus dem nicht vorstellenden Zustande (!) in den vorstellenden Zustand übergeht, so findet allerdings eine Veränderung statt, aber weshalb die Qualität der Seele dadurch geändert werden sollte, ist nicht einzusehen“.

sagend wäre, als wenn man ihr das „Nichtblasen“ oder ein beliebiges anderes „Nicht“ als Anfangs-Zustand beilegen wollte.

In dem weiteren Verlaufe der geistigen Entwickelung findet allerdings ein mannigfacher Wechsel seelischer Zustände thatsächlich statt; aber auch von diesem Wechsel ihrer Zustände bleibt die Seele in ihrem Wesen keineswegs unberührt. Dies würde nur dann der Fall sein können, wenn zwischen der Seele und ihren Zuständen jedes Verhältnis innerer Zugehörigkeit fehlte, wenn jene etwa bloss der Schauplatz wäre, auf welchen diese von aussen her fertig übertragen würden und auf dem sie wie selbständige Mächte sich tummelten, ohne ihr innerlich anzugehören: eine Anschauung, die an sich unmöglich ist und gegen welche Herbart und seine Jünger — wenn auch in anderem Zusammenhange — sich selbst verwahren. Giebt man also jene innere Beziehung zu, betrachtet man die Zustände der Seele wirklich als ihre Zustände, in welche die Seele mit ihrem Wesen wirklich hineingerät: dann kann von einem unveränderten Fortbestehen dieses Wesens im Wechsel seiner Zustände nicht die Rede sein. Ist sonach die Veränderlichkeit der Seele nicht in Abrede zu stellen, so muss auch die absolute Einfachheit ihrer Qualität geopfert werden, denn das völlig Einfache, wie mehrfach dargethan, ist jeder Veränderung unzugänglich.

Und nicht bloss jeder Wechsel des Zustandes, sondern jede Zuständlichkeit überhaupt widerstreitet der geforderten Einfachheit der Seele. Herbart selbst erkannte dies und behauptete daher auf das bestimmteste, dass die ursprüngliche Natur der Seele jede Art von (inneren) Zuständen ausschliesse. Dass die Seele hinterdrein nun doch in mancherlei Zustände gerät, diese nicht wegzuleugnende Thatsache erklärte er aus dem wechselnden „Zusammen“ der Seele mit anderen Realen und der daraus sich ergebenden Wechselbeziehung ihrer Qualitäten. Den hierin offen zu Tage liegenden Widerspruch, dass durch kein Zusammen und keinerlei Einwirkung einem Wesen Zustände aufgenötigt werden können, welche dessen Natur von vornherein ausschliesst, und dass, wenn dies dennoch wunderbarer Weise geschähe, die Natur dieses Wesens eben nicht dieselbe bleiben würde, die sie anfangs war: diesen Widerspruch fühlte Herbart zwar selbst, täuschte sich aber darüber hinweg mit seiner „Theorie von den zufälligen Ansichten“, diesem ultimum refugium der Herbartschen Metaphysik, mit dem schliesslich alles Übrige steht oder fällt.

Mit dieser Theorie von den zufälligen Ansichten, welche oben (cf. S. 6 ff.) bereits zur Darstellung gelangte, versuchte Herbart sich eine Brücke zu bauen aus der Welt seines absolut einfachen und unveränderlichen Seins in die Welt des mannigfaltigen und wechselvollen Geschehens. Allein so kunstvoll diese Brücke aufgebaut ist, so verfehlt sie dennoch ihren Zweck, was nachstehend des näheren zu beweisen sein wird.

Um die Realen aus der absoluten Ruhe ihres ursprünglichen Daseins zur Lebendigkeit eines (inneren) Geschehens aufzurütteln, müssen dieselben nach Herbart zunächst in eine gegenseitige Beziehung zu einander gebracht werden, und dazu bedarf es vor allem eines „Zusammens“ der Realen. Vermag nun dieses „Zusammen“, das im Grunde doch nur als ein räumliches zu denken ist, zu einem Geschehen in den Realen irgend etwas beizutragen? Offenbar nicht. Als absolut einfache, deshalb übersinnliche und raumlose Wesen stehen die Realen jeder räumlichen Beziehung von vornherein ganz indifferent gegenüber, und vermag also auch kein räumliches Zusammen ihre raumlose Natur irgendwie zu beeinflussen. Um so weniger ist dies möglich, da nach

Herbart jedes Real von Haus aus ganz und gar für sich dasteht, allem anderen Seienden gänzlich beziehungslos und gleichgiltig gegenüberstehend. Wie vermöchte zwischen so selbständigen und innerlich einander so fremden Naturen ein bloss räumliches Zusammen innere Beziehungen zu vermitteln! „Sind zwei Wesen A und B in der That so selbständig und so jeder Beziehung gegen einander fremd, dass jedes ohne Rücksicht auf das andere gleichsam in einer Welt für sich sein volles Dasein führen könnte, so mag es leicht sein, beide als zusammenseiend in demselben Punkte des Raumes vorzustellen, aber unmöglich scheint uns der Nachweis, dass hierum allein ihre Gleichgiltigkeit gegen einander verschwinden müsse. Die äusserliche anschauliche Vereinigung ihrer Orte muss ihnen ebenso unwesentlich bleiben, wie früher ihnen jede andere Beziehung war; die innerliche Fremdheit ihrer Naturen besteht fort, so lange nicht nachgewiesen werden kann, dass dies räumliche Zusammen mehr als ein bloss räumliches ist.“ (Lotze). —

Nun beruht aber nach Herbart das Geschehen nicht bloss auf dem „Zusammen“ der Realen, sondern es ist zum andern und vor allem auch bedingt durch deren qualitative Gegensätze, die freilich nur in dem Zusammen sich geltend machen sollen. Angenommen nun — was nach obigem allerdings nicht zugegeben werden kann — das Zusammen der Realen ermöglichte diesen wirklich eine derart innerliche Beziehung, dass sie von ihren Gegensätzen etwas zu spüren und dieselben infolgedessen gegeneinander geltend zu machen vermöchten: würde daraus ein inneres Geschehen sich mit Notwendigkeit ergeben? Es handle sich um die beiden Realen A und B, welche, verglichen mit einander, neben der gleichen Bestimmung a die ungleiche + b und — b enthalten mögen. Geraten nun diese beiden Realen in ein

Zusammen, so sollte sich nach Herbart das in ihnen Entgegengesetzte (+ b und — b) eigentlich aufheben, wie auch im Denken das Entgegengesetzte sich aufhebt. „Aber es hebt sich nicht auf, denn es ist auf keine Weise für sich; nur in unauflöslicher Verbindung mit dem, was nicht im Gegensatz befangen ist (also im obigen Falle: mit a), gehört das Entgegengesetzte zu einem wahren Ausdruck der Qualität dieser Wesen. Sie bestehen in der Lage, worin sie sich befinden, widereinander; ihr Zustand ist Widerstand“ (cf. Herbarts Metaphysik §. 234). Dieser Widerstand nun, oder, wie Herbart es sonst auch nennt, diese Selbsterhaltung des Reals gegen die ihm (des Gegensatzes wegen) drohende Störung ist das eigentliche Geschehen, und zwar ein rein inneres Geschehen, welches in dem Seelenreal die Form des Vorstellens annimmt.

Wir haben hiergegen zunächst einzuwenden, dass erfahrungsgemäss das „Entgegengesetzte“ sich keineswegs ohne weiteres aufhebt, weder im Denken noch in der Wirklichkeit, und dass sonach die Realen um ihrer qualitativen Gegensätze willen eine Störung ihres Wesens überall gar nicht zu befürchten hätten. Gesetzt aber auch, es drohte des Gegensatzes wegen wirklich eine Störung, wozu dann der Widerstand, da doch die unstörbare Einheit des Reals, wie Herbart selbst ausdrücklich versichert, jede Störung a priori ausschliesst? Das Gleichnis von dem Widerstand, den die „sogenannte Trägheit der Körper“ leiste (cf. Metaphysik §. 235), ist hier insofern gar nicht am Platze, weil der Widerstand der „trägen“ Masse ein bloss äusserlicher und passiver ist (von Herbart in diesem Zusammenhange wenigstens so aufgefasst wird), derjenige des Reals dagegen ein inneres Geschehen sein soll. Wäre das Beispiel zutreffend, so würde daraus folgen, dass das Real im Zusammen mit anderen Realen innerlich ebenso

unverändert fortbesteht, wie die „träge“ Masse in der Berührung mit anderen Körpern. Zwar drückt sich Herbart vielfach so aus, als ob dies wirklich seine Ansicht wäre; andrerseits aber behauptet er doch auf das bestimmteste, dass der Widerstand der Realen als ein wirkliches inneres Geschehen zu betrachten sei, welches als innerer Zustand (z. B. als Vorstellung) sogar nach dem Aufhören des Zusammens noch fortbestehen soll. Zu einem derartigen Geschehen nun, zu einem Widerstande als einer wirklichen inneren Leistung des Reals, bietet der Gegensatz und die von demselben drohende Störung offenbar gar keinen Anlass, da die einfache Natur des Reals jeder Störung von vornherein unzugänglich ist. Ein thätiger Widerstand ist hier ebenso überflüssig wie widersinnig. Gesteht man einmal zu, dass die Realen einander innerlich nichts anhaben können — und das versteht sich in Hinblick auf ihre absolut einfache Qualität von selbst — dann hilft hinterdrein auch kein Zusammen und kein Gegensatz, um ihnen ein inneres Geschehen abzunötigen. Sie bleiben dann unverändert, was sie waren, trotz alles Zusammens und trotz aller Gegensätze.

Zudem, wenn die Realen sich veranlasst finden sollten, der ihnen drohenden Störung einen thätigen Widerstand entgegen zu setzen, so müssten sie doch von dieser drohenden Störung und von den Gegensätzen, um deren willen sie droht, zuvor irgend etwas merken. Sind sie aber dazu wirklich imstande? Wenn wir in unserem Denken verschiedenartige Dinge oder Begriffe mit einander vergleichen, so ist es natürlich, dass wir uns dabei ihrer Gegensätze bewusst werden; und ebenso würde vielleicht der denkende Zuschauer, der die Realen in ihrem Zusammen zu beobachten und mit einander zu vergleichen vermöchte, mancherlei Gegensätze unter ihnen entdecken. Aber damit ist den Realen selbst

nichts gedient. Von all jenen Vorgängen des vergleichenden Denkens bleiben sie in ihrem eigenen Wesen selbstverständlich ganz unberührt. Als tote Qualitäten von starrer und unveränderlicher Einfachheit sind sie selbst zu jedem denkenden Vergleich nicht nur, sondern zu jeder inneren Regsamkeit überhaupt gänzlich unfähig. Ist es sonach unmöglich, dass sie von ihren Gegensätzen und der ihnen davon drohenden Störung selbst irgend etwas innewerden, so fehlt für sie natürlich auch jeglicher Grund eines Widerstandes und einer Selbsterhaltung (im Sinne einer wirklichen inneren Leistung) und somit — da alles Geschehen nach Herbart in Selbsterhaltung besteht — jedes Geschehens überhaupt.

Herbart verfiel auch hier wieder in jene oft gerügte Verwechselung von Sein und Denken. Was letzterem begegnet, indem es verschiedene Begriffe vergleichend zusammenfasst, das wird ohne weiteres zu einem Geschehen in den Realen selbst gestempelt; und die Vielheit der Bestimmungen, in welche das Einfache lediglich für unser vergleichendes Denken sich auseinanderlegt, wird ohne weiteres der einfachen Qualität des Reals selbst aufgehalst, und zwar in Gestalt von wirklichen inneren Zuständen, welche das unglückliche Real, ganz gegen seine Natur, auch dann noch mit sich herumschleppen soll, wenn das Zusammen, das ihm sie aufzwängte, bereits aufgehört hat!

Werfen wir auf die Ausführungen des letzten Abschnitts noch einen zusammenfassenden Rückblick, so finden wir Herbart mit seiner Lehre vom Geschehen vor folgende Alternative gestellt: Entweder die Realen sind wirklich das, was sie nach Herbart sein sollen, sc. absolut einfache und unveränderliche Qualitäten, sehr bestimmt ausgeprägt vielleicht, aber doch starr und tot: dann sind sie jedes inneren Geschehens absolut unfähig. Mag zwischen ihnen immerhin ein vielfach

wechselndes „Zusammen“ stattfinden, und mag dieses auch in dem Bewusstsein des Zuschauers den Schein einer mannigfachen Veränderung hervorrufen: für sie selbst bleibt jenes Zusammen doch eine ganz äusserliche und zufällige Beziehung, welche an der völligen Unveränderlichkeit und Starrheit ihres Wesens nichts zu ändern und keinerlei inneres Geschehen in ihnen hervorzurufen vermag. — Oder aber es wird an dem „inneren Geschehen“ festgehalten: dann muss die absolute Einfachheit und Unveränderlichkeit des Seienden geopfert werden, welche jegliche Art innerer Lebendigkeit und Veränderlichkeit ein für allemal ausschliesst.

Herbarts Ausrede, dass „Sein“ und „Geschehen“ völlig inkommensurabele Begriffe seien und dass jenes durch dieses in keiner Weise berührt werde (cf. Metaphysik §. 235): diese Ausrede könnten wir gelten lassen, insoweit es sich nur um die Erklärung des äusseren Geschehens handelt; denn dieses ist immerhin denkbar als das blosse Ergebnis wechselnder äusserer Beziehungen (zwischen den Elementen), durch welche in dem Bewusstsein des beobachtenden Zuschauers wohl der Schein einer Wesensänderung hervorgerufen, die Qualität der Elemente selbst aber vielleicht gar nicht alteriert wird[1]). Aber eben jener Schein in uns und das ganze innere Leben der Seele überhaupt kann nicht in gleicher Weise wieder aufgefasst werden als eine Summe äusserer Beziehungen, welche auch wieder nur einem Zuschauer den Schein eines Geschehens darböten (und

[1]) Nach Herbart (cf. Metaphysik §. 267 ff.) sollen freilich auch in den Realen der äusseren Welt (zufolge ihres Zusammens) innere Zustände entstehen, die dann ihrerseits wieder die äusseren Lagen- und Bewegungsverhältnisse der Realen bedingen. Danach kann von Herbarts Standpunkt aus nicht einmal für das Gebiet des äusseren Geschehens jene Trennung von Sein und Geschehen aufrecht erhalten werden.

so fort bis ins Unendliche); sondern jene Vorgänge sind ein wirkliches Geschehen in dem Seienden, Zustände der Seele selbst, nach Herbarts eigener Auffassung der Seele so innerlich zugehörig, dass sie als deren Zustände auch dann noch fortbestehen, wenn die äusseren Beziehungen, durch welche ihre Entstehung bedingt war, aufgehört haben. Auch von dieser Art des Geschehens behaupten zu wollen, es lasse das Seiende (die Seele) selbst ganz unberührt, wäre Unsinn.

Es bleibt also bei jenem „Entweder, oder“, vor welches wir Herbart gestellt sahen. Entweder die absolute Einfachheit des Seienden, oder aber das innere Geschehen muss aufgegeben werden! Da nun ein inneres Geschehen — wenigstens auf dem geistigen Gebiete — gar nicht in Abrede gestellt werden kann, so bleibt nichts anderes übrig, als auf die absolute Einfachheit des Seienden (hier speciell der Seele) Verzicht zu leisten. Einen Ausweg giebt es nicht. Niemals lässt sich mit der starren Einfachheit und Unveränderlichkeit eines Seienden ein Geschehen in demselben vereinigen. Jeder Versuch, diese Vermittlung dennoch herzustellen — so auch Herbarts Theorie von den zufälligen Ansichten — muss auf einen Widersinn oder auf eine Täuschung hinauslaufen; denn es ist unmöglich, dem Seienden (durch ein spekulatives Kunststück) etwas aufzudrängen, was dessen Natur a priori nicht zulässt, und wäre es möglich, so könnte es nicht geschehen ohne eine Umwandlung dieser Natur, die doch unverändert dieselbe bleiben soll.

Dass angesichts dieser, jedem ernsteren Nachdenken sich aufdrängenden Widersprüche Herbarts Lehre vom Geschehen immer noch von den meisten seiner Schüler aufrecht erhalten und verteidigt wird, ist schwer zu begreifen. Und wenn von ihnen zur Rechtfertigung dieser Lehre noch irgend ein neues Moment beigebracht wäre; aber immer dieselben verbrauchten Gedanken des Mei-

sters! Man habe es doch nicht mit einer unbestimmten, sondern mit einer ganz bestimmten Qualität des Seienden zu thun; es verstehe sich doch, dass der Gegensatz den Realen nicht gleichgiltig bleibe, sondern sie zwinge, sich als Kräfte zu äussern; im Zusammen müsse sich doch das Real gegen andere Realen entgegengesetzter Qualität, welche ihm Störung drohen, selbst erhalten etc. (cf. Zeitschrift für exakte Philosophie Bd. VIII, S. 166 f., Bd. IX, S. 281, S. 402 f.): in diesen und ähnlichen Wiederholungen dreht sich ihre ganze Verteidigung. Als ob damit des Meisters Fehler zugedeckt würden! Was ändert denn die Bestimmtheit seines Quale an der Starrheit und Unveränderlichkeit des Reals? und was bedeuten für dieses tote Real, diese „tabula rasa", wie Herbart selbst es nennt, alle Gegensätze und alles Zusammen, da es selbst davon doch nicht das geringste spüren kann? und wenn es davon wirklich etwas spürte, wozu dann „Selbsterhaltung" und „Widerstand", da doch seine unstörbare Einheit ohnehin jede Störung a priori ausschliesst? und wenn es trotz alledem zu einem inneren Geschehen sich aufraffte, wie wäre dies zu denken ohne eine Veränderung seiner Qualität, die vorher tot war, nun aber lebendig wird? Auf diese Fragen wolle man uns bündige Antwort geben; mit dem blossen Wiederholen Herbartscher Gedanken und Redensarten wird der Sache nichts gedient.

Übrigens soll schliesslich nicht verschwiegen werden, dass es unter den Schülern Herbarts neben jenen buchstabengläubigen Jüngern auch reifere Intelligenzen giebt, welche — bei aller Verehrung für den grossen Denker — sich doch nicht blind gegen jede Verkehrtheit seiner Lehre verschliessen und insonderheit seiner Deduktion des Geschehens entschieden ihre Anerkennung versagen. So bemerkt Dr. Strümpell[1]) zu dieser Lehre Folgendes:

[1]) Dr. Strümpell „Die Hauptpunkte der Herbartschen Metaphysik, kritisch beleuchtet", S. 126 ff.

„Lassen wir alles Unwesentliche (in Herbarts Lehre vom Geschehen) bei Seite, so bleibt als Deduktion folgender kurze Satz übrig: Beim Denken der zufälligen Ansichten zweier Wesen heben sich deren entgegengesetzte Teile einander auf; reale Wesen lassen sich aber weder teilweise noch ganz aufheben: folglich erhalten sie sich selbst. — Geständen wir nun auch den unerlaubten Gedanken des „Aufhebens" als eine notwendige Folgerung zu, so kommt dennoch, bei Lichte besehen, der Schluss nicht heraus. Vielmehr muss so geschlossen werden: Denken wir die zufälligen Ansichten zweier Wesen, so heben sich die entgegengesetzten Teile einander auf; nun aber ist dieser Gedanke in Bezug auf reale Wesen ein ganz leerer Gedanke: folglich kann in Bezug auf sie daraus auch nichts gefolgert werden. — Hier liegt eigentlich die grösste Täuschung in der Deduktion, nemlich die, dass in den Gedanken des Nichtaufhebens eine reale Beziehung als Folge hineingebracht wird, die ihm nun und nimmermehr zukommen kann; es ist dies geradezu eine Verwechselung des Denkens mit einer Realität, ein Fehler, der bekanntlich von Herbart selbst sonst der schärfsten Rüge unterworfen wird. Das Wort „Selbsterhaltung" befördert dabei die Täuschung, die schon erkennbarer wird, wenn es statt dessen heisst „bleiben, was es ist". Muss man nemlich folgern, dass etwas das bleibt, was es ist, so heisst dies weiter nichts, als: du hattest auf eine Abänderung geschlossen, was du hättest nicht schliessen sollen. So gewiss der erste Schluss allein unter Begriffen ohne reale Beziehung stattfand, ebenso gewiss hat auch der zweite Schluss, der das Gegenteil des ersteren ist, nur eine Bedeutung für blosse Begriffe, nemlich die, dass der erste Schluss aufgelöst wird oder gar nicht hätte gemacht werden sollen." . . . . . „Der Verfasser sieht sich deshalb genötigt, der bisherigen (Herbartschen) Deduktion

des wirklichen Geschehens seine Anerkennung zu verweigern und sich bis auf weiteres zur Klasse derjenigen Beurteiler der Herbartschen Philosophie zu rechnen, von denen das besprochene Problem als ein noch ungelöstes angesehen wird.“ So Dr. Strümpell. Möchte sein Beispiel auch bei den übrigen Vertretern der Herbartschen Richtung allseitige Nachahmung finden! Kann man sich nicht dazu entschliessen, Herbarts Lehre von der einfachen Qualität des Seienden preiszugeben, für welche immerhin gewisse metaphysische Gründe zu sprechen scheinen (cf. oben S. 18 f.): so gestehe man wenigstens ehrlich ein, dass mit dieser Lehre die Thatsachen der Erfahrung nicht in Einklang zu bringen sind, auch nicht vermittelst der „zufälligen Ansichten“ Herbarts. Insonderheit fordern wir dieses Zugeständnis für das Gebiet des psychischen Geschehens, dessen völlige Unvereinbarkeit mit Herbarts Lehre vom Sein oben zur Genüge nachgewiesen ist. Ein absolut einfaches und unveränderliches Seelenreal ist zu jeglichem geistigen Geschehen absolut unfähig und ist sonach der Tod aller Psychologie.

Legt man uns nun die Frage vor, wie im Unterschiede von Herbart wir selbst uns das Wesen der Seele vorstellen, so gestehen wir offen, eine befriedigende Antwort auf diese Frage nicht erteilen zu können. Zwar die materialistische Auffassung, wonach das ganze geistige Leben an die Gehirnmasse gebunden sein soll, lehnen wir in Übereinstimmung mit Herbart entschieden ab, da unter dieser Voraussetzung neben anderen Erscheinungen des Bewusstseins namentlich die gegebene Einheit desselben[1]) schlechterdings unerklärlich ist.

[1]) Herbart selbst folgerte die Einheit des Seelenwesens bekanntlich aus seinen metaphysischen Voraussetzungen. Den mehr empirischen Beweis aus der „Einheit des Bewusstseins“, der

Die einfache Thatsache, dass wir imstande sind, das Vielfache der Anschauung in einheitlichen Bildern zusammenzufassen und uns seiner Zusammengehörigkeit bewusst zu werden, und noch viel mehr die in der Reflexion sich offenbarende Einheit des Denkens und Wollens: diese Thatsachen bleiben ein für allemal unbegreiflich, wenn man sich das geistige Leben über die vielen selbständigen Teilchen der Gehirnmasse ausgegossen und an ihnen haftend denkt, so dass dann in jedem Teilchen des Gehirns ein Stück jenes Lebens sein besonderes Dasein führte. Mag daher das Gehirn zu den geistigen Vorgängen in noch so enger Wechselbeziehung stehen, ihr Träger kann es nicht sein; nur ein völlig teilloses, also immaterielles Wesen genügt den Anforderungen, welche mit Rücksicht auf die Einheit des Bewusstseins an den Träger des geistigen Lebens gestellt werden müssen.[1])

uns bereits bei Leibnitz und Wolff und ihren Schülern begegnet, hat neuerdings auf das gründlichste und schlagendste namentlich Lotze geführt (cf. Lotzes Mikrokosmos I, zweites Buch, 1. Kapitel; Metaphysik, drittes Buch); von ihm haben diesen Beweis dann auch die Schüler Herbarts acceptiert.

[1]) Mit den Thatsachen der Physiologie, wie anderweitig behauptet ist, steht die Annahme eines einheitlichen Seelenwesens durchaus nicht in Widerspruch, mag man nun die physiologischen Vorgänge — wie wir es thun — als blosse Reize betrachten, welche erst in der Seele zu bewussten Empfindungen und Vorstellungen umgestaltet werden, oder mag man in jenen Vorgängen selbst bereits die Anfänge eines geistigen Lebens erblicken, — die dann aber doch, um sich zu der Einheit eines Bewusstseins zu vereinigen, nachträglich in der Einheit eines Wesens zusammengefasst werden müssten.

Der Einwand, dass die Seele als unräumliche Einheit auf einen bestimmten Punkt im Gehirn beschränkt gedacht werden müsse, was den Thatsachen der Physiologie widerstreite (cf. z. B. Wundt „physiolog. Psychologie“ II, 446 f.): dieser Einwand übersieht, dass die Seele als unräumliches Wesen im Raume auch keine Schranke hat; sie auf einen Punkt im Raum beschränken (wie es allerdings auch Herbart will), heisst nichts anderes, als sie, die

Mehr freilich, als diese Immaterialität werden wir von der Natur jenes Wesens nicht aussagen können — ohne uns in Widersprüche zu verwickeln. Hinsichtlich der Herbartschen Auffassung der Seele als absolut einfacher Qualität ist dies in dem Vorhergehenden bereits erwiesen. Mit der Annahme einer mehrfachen Qualität der Seele werden die Widersprüche, in welche die Herbartsche Auffassung führt, zwar teilweis beseitigt, aber die Unmöglichkeit, aus blossen „Qualitäten" geistiges Leben herzuleiten, bleibt bestehen. Zudem verfällt man mit dieser Annahme in jenes früher schon beregte Dilemma, die Seele dann denken zu müssen entweder als die blosse Summe ihrer Qualitäten,— also nicht als Einheit, sondern als Vielheit —, oder aber als leere Substanz, der die Qualitäten inhärieren sollen, der sie aber doch nicht inhärieren können, weil das völlig Leere ihnen keinerlei Beziehungs- und Stützpunkte darbietet.

Oder sollen wir das Wesen der Seele als „Thätigkeit" definieren?[1]) Diese müssten wir uns dann doch wieder von irgend einer Substanz getragen denken, und zwar, da der Inhalt des Wesens lediglich in der Thätigkeit liegen soll, wieder von einer ganz leeren Substanz. Eine solche aber ist hier ebenso nutzlos und

raumlose, räumlichen Bestimmungen unterwerfen. — Vollends unzutreffend ist der Einwand, dass unter der Voraussetzung eines vom Körper verschiedenen Seelenwesens jede Wechselwirkung zwischen leiblichen und geistigen Vorgängen unbegreiflich sei; als ob eine Wechselwirkung zwischen gleichartigen Elementen — etwa zwischen den Atomen der Materie — begreiflicher wäre!

Ein näheres Eingehen auf diese Fragen liegt nicht im Zwecke dieses Buches, um so weniger, da principielle Differenzen zwischen der Herbartschen Schule und uns in diesem Punkte nicht vorliegen.

[1]) Die dagegen geltend gemachten Einwürfe Herbarts sind insofern bedeutungslos, als sie aus dem Begriff des „absoluten Seins" hergeleitet sind, dem Herbart die Seele, wie alles Seiende überhaupt, ganz willkürlich unterordnet.

zweckwidrig, wie in dem vorhergehenden Falle. Verzichten wir dagegen auf die Substanz und lassen also das Wesen der Seele ganz und gar in „Thätigkeit" aufgehen, dann vermisst unser Denken wiederum das einheitliche Subjekt, welches die Thätigkeit trägt und ausübt.

Das letztere Bedenken muss in gewissem Sinne auch gegen die Lotzesche Seelenlehre geltend gemacht werden, der wir im übrigen vor allen anderen den Vorzug geben. Zwar fordert Lotze auf das nachdrücklichste die Annahme eines einheitlichen Seelenwesens, aber dieses Wesen lässt er im Grunde doch wieder aufgehen in eben jener einheitlichen Thätigkeit, um deren willen er es postulierte. „Sehr weit bin ich von der Ansicht derer entfernt, welche die Seele als ein hartes und unzersprengbares Atom neben anderen oder als ein unaufhebliches reales Wesen in den Lauf der Ereignisse einführen und in diesem ihren Charakter als Substanz die Grundlage zur Konstruktion ihres übrigen Verhaltens zu finden glauben; die Thatsache der Einheit des Bewusstseins ist es, die eo ipso zugleich die Thatsache des Daseins einer Substanz ist, nicht aber auf eine solche wie auf die Bedingung ihrer Möglichkeit erst durch einen Schluss zurückgeführt zu werden braucht, durch einen Schluss, der ganz irrig in einer vorher bekannten anderweitigen Natur und Vortrefflichkeit der Substanz die Quelle suchte, aus der der Seele und jedem einzelnen Dinge erst die Fähigkeit zuflösse, als einheitlicher Mittelpunkt eines mannigfachen Wirkens und Leidens sich aufführen zu können." „Sofern und solange sich die Seele als identisches Subjekt weiss, ist und heisst sie eben deswegen Substanz; der Versuch aber, die Befähigung zu dieser Leistung in der numerischen Einheit einer anderen unterliegenden Substanz zu suchen, ist nicht ein Schluss, welcher ein an sich richtiges Ziel nur verfehlte, sondern er hat gar kein Ziel. Das, was als Einheit in der Man-

nigfaltigkeit nicht nur von anderen gedacht wird, sondern sich selbst als solche weiss und gelten macht, das ist eben dadurch die wahrste und unteilbarste Einheit, die es geben kann." „Es ist unbegreiflich, wie man das Was eines Wesens anderswo suchen kann, als in seinem eigenen Thun und Treiben, wie man also glauben kann, die Seele noch nicht zu kennen, wenn man alle ihre Thaten kennt, oder wie man ihre lebendige Wirklichkeit nicht in ihrem Handeln, im Vorstellen, Fühlen und Streben finden, sondern in einem namenlosen Sein suchen könnte, an welchem diese konkreten Formen des Benehmens, die aus ihm nicht fliessen würden, doch auf nie aufzuklärende Weise participierten." [1]) Hier vermisst man offenbar das einheitliche Subjekt, welches die seelischen Thätigkeiten ausübt und sie in der Einheit seines Wesens zusammenfasst. Zwar fehlt es bei Lotze an diesem Subjekte insofern nicht, als nach ihm alles Geschehen ausgeht von dem Absoluten, von der Gottheit, die den äusseren Naturlauf sowohl wie alles geistige Leben unmittelbar aus sich selbst entlässt, in sich hegt und trägt; allein so sehr diese Ansicht unser Gemüt befriedigt und als Sache des Glaubens empfohlen zu werden verdient, so wenig darf sie doch — zumal in diesem Zusammenhange — als wissenschaftliche Erkenntnis verwertet werden.

Nach alledem müssen wir offen gestehen, dass wir uns einen irgendwie zureichenden und widerspruchsfreien Begriff vom Wesen der Seele nicht zu machen vermögen.

---

[1]) cf. Lotze, Metaphysik, S. 481 ff. Die hier dargelegte — von Herbart gänzlich abweichende — Ansicht Lotzes vom Wesen der Seele und vom Realen überhaupt ist von den Schülern Herbarts, in ihrer Polemik gegen Lotze sowohl wie in ihrer Berufung auf denselben, oft ganz ausser acht gelassen bezw. verkehrt aufgefasst worden.

Zwar verpflichtet uns dieses „ignoramus" nicht, die geforderte Wesenseinheit hinterdrein wieder aufzugeben; ist doch im letzten Grunde das Wesen alles Seienden für unser Denken unbegreiflich, ohne dass darum an der Wirklichkeit seiner Existenz gezweifelt werden müsste. Immerhin aber erscheint gegenüber der zugestandenen Unbegreiflichkeit kritische Zurückhaltung geboten; sie nützt der Sache jedenfalls mehr, als dogmatisches Pochen auf Definitionen und Formeln, die bei Lichte betrachtet doch nur auf Ungereimtheiten hinauslaufen und deshalb nur geeignet sind, die gute Sache in den Augen denkender Männer herabzusetzen.

II. Der Vorstellungs-Mechanismus.

Die metaphysischen Voraussetzungen der Herbartschen Psychologie haben sich als haltlos erwiesen. Zwar ist damit die letztere nicht eo ipso verurteilt, denn auch aus falschen Voraussetzungen lassen sich mitunter richtige Ergebnisse ableiten; allein dieser glückliche Fall trifft bei der Herbartschen Psychologie doch nicht zu, was nachstehend des näheren zu beweisen sein wird. Zunächst handelt es sich um den Herbartschen Vorstellungs-Mechanismus.

Wie oben bereits ausgeführt wurde (cf. S. 5 ff.), sind die Vorstellungen nach Herbart die „Selbsterhaltungen" der Seele, welche in ihr zufolge ihres Zusammens mit anderen Realen (entgegengesetzter Qualität) entstehen. In den Vorstellungen empfängt die Seele keinen Stoff von aussen her, sondern dieselben sind nur „vervielfältigte Ausdrücke für die eigne innere Qualität der Seele", die sie hervorkehrt im Gegensatz zu der verschiedenen Qualität anderer Realen, mit denen sie sich im Zusammen

befindet. Auch nach dem Aufhören des Zusammens dauern die Vorstellungen als Zustände der Seele fort. Ursprünglich völlig einfach, wie die Qualität der Seele selbst, treten sie doch, weil in Einem Wesen beisammen, in mannigfache Verbindungen und Beziehungen ein. Qualitativ gleiche Vorstellungen (z. B. zwei gleiche Töne) verschmelzen, wenn sie gleichzeitig im Bewusstsein sind, zu einer verstärkten Vorstellung. Disparate Vorstellungen (z. B. Farbe, Geruch, Geschmack etc. eines Gegenstandes) komplizieren sich, d. h. vereinigen sich zu einer zusammengesetzten Vorstellung, ohne sich in ihrer Stärke und Qualität zu beeinträchtigen. Konträre Vorstellungen (z. B. schwarz und weiss) hemmen einander, sofern sie entgegengesetzt sind, und vereinigen sich, soweit sie nicht gehemmt sind. Die Hemmung der Vorstellungen ist gegenseitiger Widerstand zufolge des Gegensatzes. In diesem Konflikt vernichten sich aber die Vorstellungen nicht, sondern es wird dadurch die Vorstellungsthätigkeit nur gebunden; „das wirkliche Vorstellen wird (ganz oder teilweis) in ein Streben vorzustellen umgewandelt". In dem letzteren Zustande ist die Vorstellung unbewusst; dagegen ist sie bewusst, „sofern sie nicht gehemmt, sondern ein wirkliches Vorstellen ist". Doch giebt es, wie verschiedene Grade der Hemmung, so auch verschiedene Grade des Bewusstseins. Eine Vorstellung ist an der Schwelle des Bewusstseins, wenn sie dem Bewusstsein so nahe ist, dass sie beim geringsten Nachgeben ihrer Hemmungen sofort in ein wirkliches (bewusstes) Vorstellen überzugehen beginnt. Der Grad der Hemmung, welche konträre Vorstellungen auf einander ausüben, ist bedingt durch die Stärke jeder einzelnen, sowie durch den Grad des unter ihnen bestehenden Gegensatzes. Vorstellungen sind im Gleichgewicht, „wenn der notwendigen Hemmung unter ihnen gerade Genüge geschehen ist", d. h. wenn

sie soweit gehemmt sind, wie der Grad ihres Gegensatzes und ihrer Intensität es fordert. Nicht mit einem Male, sondern nur allmählich und nach mancherlei Schwankungen gelangen Vorstellungen, die einander hemmen, zu jenem Gleichgewicht (auf den „statischen Punkt"). Die fortgehende Veränderung ihres Grades von Verdunkelung nennt Herbart ihre Bewegung. Die aus dem Bewusstsein verdrängten (völlig gehemmten) Vorstellungen kehren unter gewissen Umständen in das Bewusstsein wieder zurück, — sie werden reproduziert. Die Reproduktion der Vorstellungen ist eine unmittelbare, wenn dieselben (nach Wegfall ihrer Hemmungen) aus eigener Kraft wieder ins Bewusstsein zurückkehren; sie ist eine mittelbare, wenn die verdunkelten Vorstellungen mit Hülfe anderer, früher mit ihnen verknüpfter Vorstellungen ins Bewusstsein gehoben werden.

Nachdem sich in der Seele bereits eine beträchtliche Menge von Vorstellungen in allerlei Verbindungen gebildet hat, versteht es sich, dass jede neue Vorstellung (Wahrnehmung) als ein Reiz wirken muss, durch den ältere (verwandte) Vorstellungen oder Vorstellungsmassen wieder hervorgerufen werden, und dass diese dann wiederum mit der neuen (mit der sie nun in Einem Bewusstsein beisammen sind) mancherlei Beziehungen eingehen. Dabei verhält sich die neue Vorstellung, weil den älteren — mannigfach verknüpften und gestützten — Vorstellungen an Stärke unterlegen, vorwiegend leidend; das in ihr den älteren Vorstellungen Entgegengesetzte wird von diesen gehemmt, das Gleichartige angeeignet. Hierin besteht die Apperception —, die übrigens auch älteren Vorstellungen widerfahren kann, wenn diese mit anderen sehr starken und vielfach verknüpften Vorstellungsmassen im Bewusstsein zusammentreffen. Von der Apperception ist zum grossen Teil auch die Aufmerksamkeit abhängig, d. i. das energische und andauernde Sichbehaup-

ten einer Vorstellung oder Vorstellungsmasse im Bewusstsein. Wird nemlich eine Vorstellung durch ältere und stärkere Vorstellungsmassen appercipiert, so erhält sie eben durch diese Verbindung eine grössere Widerstandskraft und behauptet sich daher gegen ihre Hemmungen kräftiger im Bewusstsein, als sie ohne diese Hülfe vermocht hätte.

Wie Herbart aus dem Vorstellungs-Mechanismus weiterhin dann auch das logische Denken, die Gemütszustände und alle sonstigen Formen des geistigen Geschehens herleitet, wird in späteren Abschnitten zur Darstellung kommen.

Wenden wir uns nun zur Beurteilung. Dass Herbart aus der absolut einfachen Qualität des Seelenreals die Entstehung der Vorstellungen nicht zu erklären vermochte, ist in dem ersten Abschnitt bereits zur Genüge nachgewiesen. Gesetzt aber auch, er hätte sie begreiflich gemacht, wie steht es dann weiter um die Fortdauer der einmal entstandenen Vorstellungen? A priori schliesst nach Herbart die absolute Einfachheit des Seelenwesens, wie aller übrigen Realen, jedweden Zustand aus; nur durch das „Zusammen“ mit anderen Realen und durch die in diesem Zusammen (des Gegensatzes wegen) drohende Störung werden der Seele „Selbsterhaltungen“ (Vorstellungen) abgenötigt. Zugegeben nun, es wäre so: welcher Grund ist dann dafür erfindlich, dass jene Selbsterhaltungen, wie Herbart voraussetzt, auch nach dem Aufhören des Zusammens fortbestehen? In dem Wesen der Seele liegt es nicht begründet; vielmehr erscheint es natürlich und notwendig, dass sie, deren einfache Natur in ihrem ursprünglichen Alleinsein jede Zuständlichkeit ausschloss, die durch das „Zusammen“ ihr aufgenötigten Zustände sofort wieder abschüttelt, sobald jenes Zusammen schwindet, ähnlich wie der elastische Körper zu seiner ursprünglichen Form wieder zurückkehrt, sobald der äussere Druck

gewichen ist. Ihr dennoch zumuten, dass sie die Zustände auch nach dem Aufhören des äusseren Zwanges mit sich herumtrage, heisst nichts anderes, als eine Umwandlung ihrer ursprünglichen Natur behaupten.

Oder liegt es vielleicht in dem Begriff des Zustandes selbst, dass er, einmal entstanden, eo ipso fortdauert, so lange er nicht durch eine anderweitige Kraft gestört wird? Mit Vorliebe beruft man sich in der Herbartschen Schule auf das bekannte Gesetz der Beharrung, wonach ein Körper in einer einmal begonnenen Bewegung verbleibt, solange diese nicht durch anderweitige Ursachen gehemmt wird. Allein das Analogon trifft nicht zu; denn die Bewegung, als blosser Wechsel des Orts, ist ein rein äusserer Zustand, von welchem der Körper in seiner Qualität gar nicht berührt wird, und der zu widerstehen er deshalb auch gar keine Veranlassung hat; dagegen ist das Vorstellen, als ein innerer Zustand der Seele, eine Modifikation ihres Wesens selbst, und da dieses Wesen von Haus aus aller Zuständlichkeit abgeneigt ist, so wird sie jeden Zustand, den eine äussere Einwirkung ihr aufdrängte, nach dem Aufhören derselben sofort wieder abweisen, dadurch sich wahrhaft selbsterhaltend als das, was sie von Anfang war.

Zudem vergesse man nicht, dass nach Herbart alles innere Geschehen als Widerstand zu denken ist, in welchem das Real seine Qualität im Gegensatz zu anderen Realen behauptet und geltend macht. Wie aber kann von einem Widerstande noch die Rede sein, wenn mit dem Zusammen jeder Angriff und jede Störung beseitigt ist? Und wie kann die Seele ihre Qualität im Gegensatz zu anderen Realen auch dann noch geltend machen, wenn dieser Gegensatz für sie gar nicht mehr besteht? Denn — wie Herbart (cf. Metaphysik §. 235) selbst ausdrücklich versichert —: nur im „Zusammen“, nur „zwischen zwei Realen, niemals in einem Real allein“ tritt

der Gegensatz hervor. Zwar könnte man einwenden, dass in der Vorstellung doch nicht der ganze Gegensatz zum Ausdruck komme, sondern nur das eine seiner beiden Glieder (das, was in der Seele dem anderen Real entgegengesetzt sei), und dieses gehöre doch nach wie vor der Seele allein an. Indessen als „entgegengesetzt" der Qualität des anderen Reals kann es sich doch nur geltend machen, wenn es in den ganzen Gegensatz wirklich eingeht, was nur im Zusammen der beiden möglich ist, ebenso wie wir im Denken das Gegensätzliche eines Begriffs im Verhältnis zu einem anderen nur dann innewerden können, wenn wir beide in Einem Bewusstsein vereinigen. Hört sonach mit dem „Zusammen" der Gegensatz auf, so kann auch die Vorstellung als „Ausdruck und Geltendmachung des Gegensatzes" das Zusammen (der Seele mit anderen Realen) nicht überdauern, was doch nach Herbart der Fall sein soll. Man müsste denn schon annehmen, dass durch das Zusammen der ganze Gegensatz dauernd in die Seele verpflanzt, m. a. W. das ihr in den anderen Realen Entgegengesetzte von diesen abgelöst und der Qualität der Seele hinzugefügt würde, was aber den metaphysischen Voraussetzungen Herbarts ganz und gar widerspricht. Vollends verbietet sich die Annahme einer Repräsentation der Gegensätze „aus der Ferne", da gegen die Möglichkeit einer „Fernwirkung" sich niemand entschiedener ausgesprochen hat, als Herbart selbst. Bleibt es also dabei, dass mit dem Zusammen auch der Gegensatz aufhört, und ist die Vorstellung, wie Herbart meint, wirklich nichts anderes als der Ausdruck dieses Gegensatzes, so kann von einer Fortexistenz der Vorstellung nach dem Aufhören des Zusammens schlechterdings keine Rede sein. Damit verliert der ganze Vorstellungs-Mechanismus Herbarts von vornherein allen Boden.[1])

[1]) Ähnliche Bedenken sind sogar von Schülern Herbarts aus-

Aber auch ohnedies muss jener Vorstellungs-Mechanismus verworfen werden. Was insonderheit Herbarts Lehre von der Hemmung der Vorstellungen anbetrifft, so ist diese Theorie so wenig mit den Thatsachen der Erfahrung, wie mit der Logik in Einklang zu bringen. Die Hemmung soll bedingt sein durch die Stärke der Vorstellungen und durch den Grad des unter ihnen bestehenden Gegensatzes. Eine unterschiedliche Stärke der Vorstellungen ist aber überall gar nicht in unserem Bewusstsein gegeben[1]), und von den Gegensätzen, die allerdings vorhanden sind, ist die geforderte Wirkung

gesprochen worden; cf. W. Schacht „kritisch-philosoph. Aufsätze", erstes Heft (Herbart und Trendelenburg), S. 12 ff. Eine Recension dieses Aufsatzes in der Zeitschrift für exakte Philosophie (Bd. VIII, S. 179 ff.) tadelt den Verf. wegen dieser Abweichung von Herbart, geht aber auf den Kern der Frage — wie das Real einen Gegensatz geltend machen soll, der für dasselbe nicht vorhanden ist — gar nicht ein. Auch Volkmann, den wir übrigens als den gründlichsten Vertreter der Herbartschen Psychologie zu schätzen wissen, setzt sich über jene Schwierigkeit mit einigen allgemeinen Redensarten hinweg (cf. dessen Psychologie, 3. Auflage, I. Band, §. 26).

[1]) Wohl kann von einer (veränderlichen) Stärke bei den Empfindungen die Rede sein; allein das, worauf dieselbe beruht, sc. die wechselnde Stärke des äusseren Reizes, kommt bei den — rein von innen erzeugten — Vorstellungen in Wegfall. Während das Hören eines heftigen Donners thatsächlich eine stärkere Empfindung ist, als das Hören eines Peitschenknalls, so ist doch die vorstellende Wiedervergegenwärtigung des einen nicht stärker als die des anderen. „Die Erinnerungsbilder gleichen den Schatten, welche mit den Körpern, von denen sie geworfen werden, die Verschiedenheiten des Gewichts nicht gemein haben". Zwar verbindet sich mit den Vorstellungen ein mannigfach abgestuftes Interesse und ein wechselnder Anteil des Gefühls, und daraus mag der Schein einer den Vorstellungen selbst innewohnenden (wechselnden) Lebhaftigkeit und Stärke entstehen; thatsächlich ist diese aber nicht eine Eigenschaft der Vorstellungen selbst, sondern ein neues Element, welches aus einem andern Gebiete des Geistes zu den Vorstellungen nur hinzukommt.

nicht nachweisbar. Wiederholt ist schon von anderer Seite darauf hingewiesen, dass es nicht mehr Schwierigkeiten mache, zwei kontrastierende Eindrücke (etwa schwarz und weiss) gleichzeitig deutlich wahrzunehmen, als zwei ähnliche (z. B. rot und orange), was nicht der Fall sein könnte, wenn die Hemmung durch den Grad des Gegensatzes bedingt wäre.[1]) Ebenso verhält es sich mit ganz abstrakten Vorstellungen und Begriffen; auch bei ihnen ist von einem Einfluss des Gegensatzes auf ihre gegenseitige Verdrängung und Verdunkelung nicht die Spur zu entdecken. „Es scheint im Gegenteil, als wenn die äussersten Gegensätze, die wir in dem Inhalte der Vorstellungen erreichen können, mit grösserer Leichtigkeit neben einander gedacht werden, als Verschiedenheiten, deren Weite ein bestimmtes Mass hat. Die Vorstellungen des Lichts und der Finsternis, des Grossen und des Kleinen, des Positiven und des Negativen, und unzählige ähnliche finden wir so im Bewusstsein verbunden, dass das eine Glied nicht ohne das andere gedacht wird, und wenn es uns unmöglich ist, diese entgegengesetzten als gleichzeitige Merkmale Eines und Desselben zu fassen, so hat es dagegen keine Schwierigkeit, sie auf Verschiedenes zu verteilen, und dies reicht hier völlig hin, wo es sich nicht um die Verträglichkeit der Eigenschaften an den Dingen, sondern um die Vereinbarkeit ihrer Vorstellungen in unserem Bewusstsein handelt. Störten in der That die Vorstellungen einander nach Massgabe der Gegensätze in ihrem Inhalte so, dass die unähnlicheren sich mehr von ihrer Klarheit raubten, als die ähnlicheren, so würde daraus die sonderbare

[1]) Nach den von Wundt angestellten Experimenten lassen sich konträre Eindrücke gleichzeitig sogar viel deutlicher wahrnehmen, hemmen sich also — herbartisch ausgedrückt — weniger, als nicht konträre; cf. Wundt „Grundzüge der physiolog. Psychologie", zweite Auflage, II., S. 243 ff. S. 316.

Folge entspringen, dass nun auch unsere vergleichende Beobachtung die kleinen Unterschiede klarer fassen müsste als die grossen".[1])

Und warum auch sollten entgegengesetzte Vorstellungen einander widerstehen und verdrängen? Das was einander begrifflich entgegengesetzt ist — und nur um begriffliche Gegensätze handelt es sich hier — ist darum einander noch nicht feind. Zudem ist das, was in den Vorstellungen einander entgegengesetzt ist, doch nur ihr Inhalt, nicht die vorstellende Thätigkeit. Nur dann aber, wenn in den Gegensatz auch die vorstellenden Thätigkeiten verwickelt würden, hätte es einen Sinn, die Vorstellungen als Kräfte zu betrachten, die einander widerstehen und verdrängen. Zwar wird jenes von Herbart und seinen Schülern ohne weiteres vorausgesetzt[2]), aber ohne jeden zureichenden Grund. Die vorstellende Thätigkeit ist selbst keineswegs gleich dem Inhalte, auf den sie sich erstreckt; das Vorstellen des Guten ist selbst nicht gut, das des Bösen nicht böse, das Vorstellen des Schwarzen nicht schwarz, das des Weissen nicht weiss etc.; aus dem Gegensatz zweier Vorstellungsinhalte kann somit keineswegs gefolgert werden, dass auch die vorstellenden Thätigkeiten, durch welche jene Inhalte vorgestellt werden, einander in gleicher Weise entgegengesetzt seien. Sonach fehlt auch jeder Rechtsgrund, diese Thätigkeiten als Kräfte anzusehen, die um des Gegensatzes willen einander hemmen. — Und worin nun auch sollte diese Hemmung bestehen? Die Verdunkelung der Vorstellungen, ihr Unbewusstwerden, die Verwandlung des wirklichen Vorstellens in

[1]) cf. Lotze, Mikrokosmos I., S. 236.

[2]) cf. dazu z. B. Volkmann, Psychologie (dritte Auflage) Bd. I, S. 341, wo diese Frage kurzweg mit der Redensart abgethan wird, „auch das Vorstellen entgegengesetzter Vorstellungen vermögen wir uns nicht anders, denn als entgegengesetzt zu denken".

ein Streben vorzustellen: alles das ist ja nur Effekt der Hemmung; was ist nun die Hemmung selbst? In der Herbartschen Psychologie wird sie ganz wie mechanischer Druck und Gegendruck behandelt und daher dann auch nach Art mechanischer Kraftwirkungen mathematischen Berechnungen unterworfen. Sieht man aber, wie es sich von selbst versteht, von allen physikalischen und materiellen Attributen ab und macht man Ernst damit, die Vorstellungen ganz nur als das zu betrachten, was sie wirklich sind, so fehlt es nicht nur an jedem deutlichen Begriff der Hemmung, sondern es ist dann überhaupt nicht einzusehen, wie eine Wechselwirkung unter den Vorstellungen selbst möglich sein soll. Wohl ist es denkbar, dass die Seele, indem sie die entgegengesetzten Vorstellungsinhalte a und b in einem Akt einheitlichen Vorstellens zusammenfasst und sich dadurch ihres Gegensatzes bewusst wird, aus irgend einem Grunde diesem Gegensatze widerstrebt und ihn deshalb für ihr Bewusstsein unwirksam zu machen sucht — obwohl die Erfahrung dies durchaus nicht bestätigt —; dass aber die Vorstellungen selbst des Gegensatzes wegen einander widerstehen und verdrängen sollten, ist ein ganz widersinniger Gedanke, der die Vorstellungen aus blossen Zuständen der Seele in selbständige Wesen umwandelt und damit die Einheit der Seele völlig untergräbt.[1])

Gesetzt nun aber, die Vorstellungen verhielten sich dennoch so, wie Herbart meinte: mit welchem Rechte wird dann aus diesem Widerspiel als Effekt desselben die Verdunkelung der Vorstellungen hergeleitet? Es ist hier am Platze, daran zu erinnern, dass bei Herbart der Konflikt der Vorstellungen genau so dargestellt wird, wie der der Realen selbst; hier wie dort des Gegensatzes wegen gegenseitiger Angriff und drohende Störung; hier wie

[1]) Näheres hierüber s. am Ende dieses Abschnitts.

dort die Selbsterhaltung des an sich Einfachen gegen die drohende Störung, — nur mit dem frappierenden Unterschiede, dass während im Konflikte der Realen der Gegensatz in Form eines neuen und bleibenden Zustandes zum Ausdruck kommt (in dem Seelenreal als Vorstellung), beim Konflikte der Vorstellungen ein solcher Zustand nicht nur nicht entstehen, sondern im Gegenteil die Vorstellungsthätigkeit gebunden und verdunkelt werden, die Vorstellung also ein wesentliches Stück ihres bisherigen Bestandes aufgeben soll! Warum bei jenen völlig gleichen Prämissen dieser ganz verschiedene Effekt? Herbart selbst empfand diesen Widerspruch, gieng aber mit der kurzen Bemerkung darüber hinweg, „man solle sich vor Verwechselungen hüten! Vorstellungen seien nicht einfache Wesen, und vice versa“[1]). Hätte Herbart dies nur eher bedacht und deshalb die Vorstellungen von vornherein nicht wie einfache Wesen behandelt! Verhalten sich aber die Vorstellungen einmal so, wie die Realen selbst — und das thun sie nach Herbart thatsächlich —, dann ist nicht einzusehen, warum nicht aus dem gleichen Verhalten auch das gleiche Resultat sich ergeben soll, also dort wie hier neue, bleibende Zustände, in denen der Gegensatz des einander Widerstreitenden zum Ausdruck kommt. Der Begriff des Vorstellung widerstrebt dem einen nicht mehr und nicht weniger wie dem anderen. Freilich würde jenes Ergebnis zu den Thatsachen der Erfahrung übel gestimmt haben, und ebendeshalb beliebte Herbart, die Analogie hier plötzlich abzubrechen und ein ganz anderes Resultat einzuschieben, durch welches er sich zwar mit der Erfahrung in Übereinstimmung brachte, seinen eigenen Voraussetzungen aber auffallend widersprach.

Infolge der Hemmung werden nach Herbart die

[1]) cf. Herbart „Psychologie als Wissenschaft etc.“ II. Teil, §. 105, D 6, Anm.

Vorstellungen also (ganz oder teilweis) verdunkelt, aus dem Bewusstsein verdrängt. Auch im Zustande des völligen Unbewusstseins aber besteht die Vorstellung nach wie vor als solche fort. Die Vorstellungsthätigkeit wird durch die Hemmung nicht vernichtet, sondern „sie muss nur nachgeben", „das wirkliche Vorstellen wird in ein Streben vorzustellen umgewandelt"; oder, wie Volkmann im Sinne Herbarts hinzufügt: „Die Hemmung der Vorstellungen ist nur ein Latentwerden des Vorstellens; das gehemmte Vorstellen besteht fort, aber als ein Vorstellen, dessen Wirksamkeit durch ein anderes Vorstellen paralysiert ist, als ein Vorstellen, das seine Vorstellung (seinen Vorstellungsinhalt) nicht mehr bewirkt, also kein wirkliches Vorstellen, sondern nur ein Streben vorzustellen ist".[1]) Also das Vorstellen soll im Zustande des Unbewusstseins fortdauern, aber als ein Vorstellen, welches nichts vorstellt, als eine Thätigkeit, die nichts thut, als eine Kraft, die nichts bewirkt!! Den hierin offen zu Tage liegenden Widersinn hat Herbart in anderem Zusammenhange an verschiedenen Stellen seiner Werke selbst auf das schärfste gegeisselt; und hier bereitet er diesem Widersinn nun doch eine Stätte? —

Unter dem „Streben vorzustellen", worin sich das wirkliche Vorstellen im Zustande der Hemmung verwandeln soll, könnte man sich immerhin etwas Mögliches denken, wenn es gestattet wäre, dasselbe als eine materielle Spannung aufzufassen, etwa wie die eines zusammengedrückten (elastischen) Körpers. Aber die Vorstellungen sind keine Körper, die sich gegenseitig drücken und drängen, sondern geistige Zustände, und kann also auch ihr „Streben" nur als ein geistiger Vorgang

[1]) cf. Volkmann, Lehrbuch der Psychologie, I. Band (3. Aufl.), S. 346.

gedacht werden. Was ist nun aber ein geistiges Streben im Zustande völligen Unbewusstseins! und wie kann ein solches Streben auf einen Inhalt gerichtet sein, der in keiner Weise mehr vorgestellt wird! — Nehmen wir schliesslich hinzu, dass nach Herbarts eigener Definition das Wesen der Vorstellung sich ganz „im Erzeugen und Festhalten ihres vorgestellten Bildes (Inhalts) erschöpfen" soll,[1]) woraus Herbart selbst notwendig hätte folgern müssen, dass im Zustande des Unbewusstseins die Vorstellung als solche nicht fortexistieren könne, weil der Vorstellungsinhalt dann eben nicht bewirkt und festgehalten wird: so werden wir mit Recht behaupten dürfen, dass Herbart durch seine Lehre von den unbewussten Vorstellungen mit sich selbst sowohl wie mit allen Regeln gesunder Logik in die gröbsten Widersprüche geriet.

Der Einwand, dass doch die thatsächlich gegebene „Reproduktion" der Vorstellungen zu der Annahme einer auch im Unbewusstsein fortbestehenden Vorstellungsthätigkeit nötige, ist nur vom Standpunkte der Herbartschen Metaphysik aus zutreffend. Da dieselbe nämlich verbietet, die Ursache der Reproduktion in dem Wesen der Seele selbst zu suchen, welche in ihrer absoluten Einfachheit und Unveränderlichkeit keinerlei „Ursachen", „Anlagen", „Vermögen" und sonst derartiges in sich duldet: so ist für die Anhänger jener Metaphysik allerdings keine andere Möglichkeit der Erklärung gegeben, als die einer eo ipso (auch im Unbewusstsein) fortbestehenden Vorstellungsthätigkeit. Wird aber von jenen metaphysischen Voraussetzungen abgesehen, wie es sich nach den darüber angestellten Untersuchungen für uns von selbst versteht, so nötigt zu der in Rede stehenden Annahme gar nichts. Empirisch nachweisbar sind

[1]) cf. Herbart, Psychologie als Wissenschaft, §. 39.

Herbarts „unbewusste Vorstellungen“ natürlich nicht, und gewisse Analogien der Erfahrung sprechen vielmehr gegen, als für ihre Existenz. Auch der Saite des musikalischen Instruments — wenn uns dies Beispiel gestattet ist — lässt sich immer von neuem derselbe Ton entlocken; und doch bleibt nicht der Ton selbst in der Saite zurück, sondern nur gewisse Bedingungen seines Wiederentstehens (dieselbe Materie, Länge, Spannung etc. der Saite), die mit dem Tone selbst keine Ähnlichkeit mehr haben. Ebenso, meinen wir, dürfe aus der Thatsache der Vorstellungsreproduktion nicht ohne weiteres geschlossen werden, dass die Vorstellungen als solche ein für allemal in der Seele fortbestehen, sondern nur dies, dass von ihnen (wenn sie unbewusst geworden) gewisse Bedingungen zurückbleiben, auf Grund deren das früher Vorgestellte wiedererzeugt wird[1]).

Wie jene Bedingungen geartet sein mögen, das entzieht sich natürlich, eben weil sie nicht ins Bewusstsein fallen, durchaus unserer Beobachtung, und wird sich daher auch eine verständige Psychologie jedes bestimmten Urteils über ihre Beschaffenheit enthalten müssen. Dass sie als „leere Möglichkeiten“ oder „tote Spuren“ betrachtet werden müssten, wie von gegnerischer Seite untergeschoben wird[2]), kann auf keine Weise bewiesen werden. Wären sie aber auch etwas Unlebendiges (im Sinne des bloss „Qualitativen“), so würde dadurch

[1]) In demselben oder doch in ganz ähnlichem Sinne wird die Reproduktion der Vorstellungen von den Kantianern, ferner von Waitz, Benecke, J. H. Fichte, Lotze, Wundt u. a. aufgefasst. Vgl. z. B. Lotze „Grundzüge der Psychologie“ (Leipzig 1881), S. 16 ff.; Wundt „Grundzüge der physiolog. Psychologie (2. Auflage) Bd. II, S. 200 ff.

[2]) cf. Volkmann, Psychologie (3. Aufl.) Bd. I, S. 406 ff. Im Munde eines Herbartianers nehmen sich solche Einwürfe allerdings doppelt wunderlich aus; leitet doch die Herbartsche Psychologie das ganze Geistesleben aus einer „toten“ Seelenqualität her!

doch die Möglichkeit einer Reproduktion, wie man meint, gar nicht ausgeschlossen sein: denn das, was reproduziert wird, ist gar nicht die vorstellende Thätigkeit, durch welche wir früher ein bestimmtes Vorstellungsobjekt auffassten, sondern es ist eben nur dieses Vorstellungsobjekt. Es hat nicht jede einzelne Vorstellung, wie Herbart meinte, neben ihrem eigentümlichen Vorstellungsinhalt zugleich auch ihre besondere und eigentümliche Thätigkeit, welche, losgelöst von dem übrigen Bewusstsein, eben nur diesem Inhalte zugehörte, sondern in allen Vorstellungen wirkt ein und dieselbe einheitliche Thätigkeit der Einen Seele, die im Grunde nichts anderes ist, als das Bewusstsein selbst. Diese Thätigkeit bezieht sich zwar auf verschiedene Inhalte, verteilt sich aber nicht wirklich auf sie in der Weise, dass nun an jeden derselben ein besonderes Stück dieser Thätigkeit gleichsam festgekittet wäre, um dann auch sein ferneres Schicksal des Latentwerdens und der Reproduktion zu teilen. Von einer Wiederkehr früherer Vorstellungsthätigkeiten kann sonach gar nicht die Rede sein; was wir uns wiedervergegenwärtigen in dem Akte der Reproduktion, das sind nur die Vorstellungs-Objekte, die Bilder, die wir früher vorstellten, und nur zur Wiedererneuerung dieser Bilder bedarf es jener unbewussten Residuen, die sonach keineswegs notwendig als etwas „Aktuelles“ aufgefasst werden müssen.

Wir machten Herbart früher bereits den Vorwurf, dass er die Vorstellungen in einer unzulässigen Weise verselbständige. Auf diesen, für die Beurteilung seiner Psychologie so überaus wichtigen Punkt werden wir nachstehend noch des näheren zurückkommen müssen.

Gewiss sollten die Vorstellungen nach Herbart von vornherein nichts anderes sein, als „Zustände“ der Seele; in der That aber werden sie von ihm im Verlauf der Darstellung doch ganz in den Rang selbständiger

Wesenheiten erhoben, welche imstande sind, selbst zu wirken und Zustände zu erleiden. Wie oben schon bemerkt wurde, ist nach Herbart in den verschiedenen Vorstellungen nicht eine wirklich einheitliche Thätigkeit der Einen Seele wirksam, sondern jede Vorstellung hat neben ihrem eigentümlichen Inhalt auch ihre besondere, nur diesem Inhalt zugehörige Vorstellungsthätigkeit und wirkt infolgedessen auch „auf ihre eigene Weise“ und „nach ihren eigenen Gesetzen“ (Herb. V, S. 26). Zwar vereinigen sich die verschiedenen Vorstellungen unter Umständen zu einem „Gesamtbewusstsein“, zu einer „Gesamtthätigkeit“; allein abgesehen davon, dass von vornherein doch jeder Vorstellung eine besondere Thätigkeit zugehört, so gehen auch in jener Verknüpfung die einzelnen Vorstellungsthätigkeiten keineswegs in eine wirklich einheitliche Thätigkeit zusammen, sondern ihre Verbindung ist im Grunde nur eine Summierung, bei der jede Vorstellung ihr eigenes Thätigkeitsquantum nach wie vor behauptet und demselben gemäss (hemmend, reproduzierend, appercipierend etc.) „auf ihre eigene Weise“ und „nach ihren eigenen Gesetzen“ fortwirkt. Auch in dem Zustande des Unbewusstseins dauert die Vorstellung als solche eo ipso fort, nur dass ihre vorstellende Thätigkeit dann die Form eines „Strebens vorzustellen“ annimmt. Unter Umständen arbeitet sich die Vorstellung „durch ihr eigenes Streben“ (V, 16) wieder ins Bewusstsein empor. Alle Hemmungen sowohl wie Verknüpfungen der Vorstellungen werden von diesen selbst besorgt. Was insonderheit die Verknüpfung der Vorstellungen anbetrifft, so besteht der Zusammenhang verknüpfter Vorstellungen keineswegs bloss für die einheitliche Auffassung der Seele, — wie es nach unserer Meinung der Fall ist —, sondern jede Verknüpfung ist eine reelle Verbindung der Vorstellungen selbst, die deshalb auch im Unbewusstsein als solche fortbesteht und

zufolge deren die Vorstellungen, je nach Gelegenheit, einander gegenseitig ins Bewusstsein hinein- und aus demselben herausziehen. In der „Selbstbeobachtung“ ist das beobachtende Subjekt nicht die Seele selbst, sondern „eine Vorstellung oder Vorstellungsmasse“, denn „aus Vorstellungen muss alles zusammengesetzt werden, was im Bewusstsein vorkommt“ (VI, 190).[1]) Ebenso ist die gesamte Apperception natürlich eine Leistung der Vorstellungen. „Wer appercipirt, wer erwägt, wer vernimmt etc.? Antwort: die appercipierenden Vorstellungen und Vorstellungsmassen“ (VI, 360). — Die Gefühle und Begehrungen sind „keineswegs unmittelbar in der Seele selbst begründet, sondern in den Vorstellungsmassen“ (V, 75). Ein Gefühl der Unlust entsteht z. B., wenn eine Vorstellung a durch eine andere Vorstellung oder Vorstellungsmasse b, mit der sie früher sich verknüpft hat, ins Bewusstsein gehoben, gleichzeitig aber von einer dritten, ihr entgegengesetzten c gehemmt wird. „In dieser Klemme ist die Vorstellung a der Sitz eines unangenehmen Gefühls“ (V, 31). Also wer wird geklemmt, und wer empfindet Unlust? Offenbar nicht die Seele selbst, sondern Vorstellung a. Es wäre ja auch ein ungeheuerlicher Widersinn, zu denken, dass die Seele — sie, die absolut unteilbare, einfache und einheitliche — sich selbst klemmen und so in Zwietracht mit sich selbst geraten sollte! Auch sagt Herbart ausdrücklich, „die Gefühle (und Begehrungen) seien zunächst Zustände der Vorstellungen“ (V, 29) und hätten ihren Sitz „in einzelnen bestimmten Vorstellungen und Vorstellungsmassen“. (V, 29, 32, 75; VI, 352). Weil die Gefühle und

[1]) cf. dazu auch die Vorrede zur „Psychologie als Wissenschaft“, wo es heisst, „die Psychologie habe den Geist aus Vorstellungen und Vorstellungsreihen zu konstruieren, wie die Physiologie den Leib aus Fibern“.

Begehrungen nicht unmittelbar der Seele selbst zugehören, sondern Zustände der Vorstellungen sind, sollen sie auch nicht als seelische Zustände fortdauern (V, 29), wie dies bei den Vorstellungen als selbstverständlich angenommen wurde.

Aus den citierten Stellen, denen leicht noch eine grosse Anzahl ähnlicher hinzugefügt werden könnte, geht unzweideutig hervor, dass Herbart thatsächlich die Vorstellungen selbst als das Wirkende und Leidende in dem Vorstellungsmechanismus ansieht. Der von Schülern Herbarts wiederholt gemachte Versuch, die Darstellungsweise desselben (in den angezogenen und ähnlichen Stellen) nur als eine „Abbreviatur des Ausdrucks" hinzustellen, welche verschwiegener Weise doch die Seele als das eigentliche Subjekt des geistigen Geschehens betrachtet wissen wolle: diese Deutung findet in der Herbartschen Psychologie durchaus nicht den genügenden Anhalt, verbietet sich aber vollends, wenn man dieselbe, wie es sich ohnehin von selbst versteht, mit der Metaphysik Herbarts in Zusammenhang bringt. Zufolge seiner metaphysischen Voraussetzungen, insonderheit um die in der Metaphysik so nachdrücklich behauptete Unveränderlichkeit des Seelenreals aufrecht zu erhalten, musste Herbart das Wechselspiel des geistigen Lebens lediglich in die Vorstellungen verlegen; hätte er die Seele selbst mit ihrer Qualität in jenen Wechsel hineingeraten lassen, so hätte er damit eben die absolute Unveränderlichkeit derselben geopfert. Dass Herbart selbst die Sache in diesem Sinne aufgefasst wissen will, darüber lassen seine eigenen Worte keinen Zweifel. „Wir haben vorausgesagt — so heisst es in seiner Metaphysik (§. 235) —, dass für das Seiende in Hinsicht dessen, was es ist, nicht das Geringste verändert werden darf. Es wäre die vollkommenste Probe einer Irrlehre, wenn das, was wir Geschehen nennen, sich irgend eine Bedeutung im Gebiete des Seienden anmasste". „Dass die Begriffe des Seins und Geschehens völlig inkommensurabel sind, dass sie ebensowenig in eine Summe zusammenpassen, wie ein Körper und seine Oberfläche; dass es im Reiche des Seins gar keine Ereignisse giebt noch geben kann, dass alle Triebe und Tendenzen, alle realen und idealen Thätigkeiten, alle Einbildungen und Rückbildungen, wodurch das Reale Formen annehmen soll, die es nicht hat, immer nur den am Sinnlichen festklebenden Geist verraten, der sich noch nicht im metaphysischen Denken orientiert hat: dies und vieles andere wird vermutlich noch lange paradox klingen, weil keine philosophische Schule, ausgenommen die der Eleaten, etwas gelehrt hat vom reinen Sein". Also das Seiende soll von dem Geschehen in keiner Weise berührt werden, in dem Seienden und für das Seiende soll es keinerlei Ereignisse, Thätigkeiten und sonst derartiges geben! Das heisst, auf die Psychologie angewandt, schlechterdings nichts anderes als dies, dass an dem gesamten geistigen Geschehen, also an dem Spiel der Vorstellungen und seinen weiteren Ergebnissen, die Seele selbst, die nach Herbart bekanntlich auch ein „Seiendes" ist, in keiner Weise handelnd oder leidend beteiligt sein kann.[1]) So ist die Seele, wie Lotze ganz zutreffend bemerkt, im Grunde nur noch der „Schauplatz, auf dem sich das geistige Geschehen bewegt, oder der Rahmen, der es umfasst und zusammenhält, ohne innerlich an demselben teilzunehmen". (Mikrokosmos I, S. 204).

Durch die dargelegte Auffassung des geistigen Ge-

[1]) Freilich erscheint es bei einer solchen Auffassung der Sache ganz unbegreiflich, wie Vorstellungen in der Seele überhaupt entstehen können; nur dass es nicht unsere Aufgabe ist, diesen Widerspruch zu lösen.

schehens rettete Herbart allerdings die absolute Einfachheit und Unveränderlichkeit des Seelenreals; aber er erreichte dies um keinen geringeren Preis als diesen, dass er das ganze geistige Leben in lauter Unmöglichkeit und Widersinn verkehrte.

Zunächst ist gar nicht einzusehen, mit welchem Rechte und in welchem Sinne die geistigen Vorgänge der Seele überhaupt noch als ihre Zustände zugeschrieben werden können, wenn diese doch in ihrem Wesen gar nicht davon berührt werden und in dieselben in keiner Weise wirklich hineingeraten soll. Dass sodann die Vorstellungen als selbständige Subjekte behandelt werden, welche „auf eigene Weise und nach eigenen Gesetzen" thätig sind, selbst auf einander einwirken, selbst in Zustände geraten etc.: das ist eine geradezu ungeheuerliche Anschauungsweise, welche mit der Auffassung der Vorstellungen als blosser „Zustände" der Seele gänzlich unverträglich ist. Verhalten sich die Vorstellungen wirklich so, wie Herbart es beschreibt, dann sind sie nicht mehr blosse Zustände der Seele, sondern selbständige Wesen; denn alles, was Wirkungen auszuüben und Zustände zu erleiden imstande ist, das muss ebendeshalb, wenn nicht alle Denkgesetze täuschen, als Wesenheit betrachtet werden, kann aber unmöglich selbst wieder blosser Zustand oder blosse Thätigkeit sein.

Und wo bleibt unter jener Voraussetzung die Einheit des geistigen Lebens? und wo der Grund für die mannigfachen Beziehungen und Verbindungen, in welche die Vorstellungen thatsächlich eingehen? Zwar beruft sich Herbart darauf, dass doch alle Vorstellungen ein und derselben Seele als ihre Zustände zugehören, und meint, dass ebendeshalb ihre Wechselwirkung sich von selbst verstehe. Allein wir wissen bereits, was es mit jener „Zugehörigkeit" bei Herbart auf sich hat. Sie

besteht thatsächlich nur darin, dass die Vorstellungen früher einmal (auf wunderbare Weise) in der Seele entstanden sind und nun in ihr fortbestehen, ohne dass diese selbst an den Ereignissen des Vorstellungsverlaufs mit ihrem Wesen irgendwie beteiligt ist. Sonach kann auch für die Wechselbeziehungen der Vorstellungen die Seele als „Einheitsprinzip" nur noch in dem Sinne angesehen werden, dass die Vorstellungen eben in ihr beisammen sind, gar nicht aber in dem Sinne, als ob die Seele durch ein lebendiges Eingreifen ihres eigenen einheitlichen Wesens jene Beziehungen selbstthätig vermittelte. Das „Zusammen" der Vorstellungen also ist nach Herbart der alleinige Grund ihrer Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen, und darin gleichen sie wieder ganz den Realen selbst, mit denen sie, wie oben gezeigt, noch so manches andere gemein haben.[1]) Wir haben uns aber früher bereits überzeugt, dass das blosse „Zusammen", zumal wenn ein geistiges Geschehen daraus abgeleitet werden soll, gar nichts erklärt, es sei denn, dass das im Zusammen Befindliche etwas von einander merke und um einander wisse. Es müssten die Vorstellungen also schon als denkende Wesen betrachtet werden, m. a. W. als „Seelen" in der Seele, die imstande wären, einander zu beobachten, ihre Gegensätze, ihre Verwandtschaft und ihre sonstigen Beziehungen inne zu werden und dementsprechend sich gegen einander zu benehmen. Gewiss würde Herbart diese ungeheuerliche

---

[1]) Herbart selbst zieht in seiner Metaphysik (§. 238) diese Parallele, indem er sagt: „Das Entgegengesetzte (die entgegengesetzten Realen) muss eins dem anderen vollkommen zugänglich sein, sonst ist der Gegensatz der Qualitäten ein leerer Begriff. Die Wesen müssen sich in solcher Lage befinden, wie die Vorstellungen in der Seele, die einander hemmen". Diese Lage nun ist hier wie dort nichts anderes, als das „Zusammen".

Konsequenz nicht zugegeben haben, und keiner seiner Schüler wird sie zugeben; aber dann bleibt auch die Wechselwirkung der Vorstellungen ganz unbegreiflich. Was in aller Welt soll denn z. B. die entgegengesetzten Vorstellungen a und b veranlassen, um ihres Gegensatzes willen einander zu hemmen, wenn weder sie selbst von diesem Gegensatze etwas gewahr werden, noch auch die Seele dadurch irgendwie alteriert wird! Oder wodurch sollten die verwandten Vorstellungen m und n sich bewogen finden, um ihrer Verwandtschaft willen sich mit einander zu verknüpfen, da doch keine von der anderen und von der zwischen ihnen bestehenden Verwandtschaft etwas weiss! Von einer „Affinität" im Sinne der Naturwissenschaft kann hier, wo es sich nur um geistige Zustände und deren geistige Beziehungen handelt, selbstverständlich gar nicht die Rede sein. Begreiflich wird jene Verknüpfung nur dann, wenn das, was nach Herbart die Vorstellungen verrichten sollen, durch die einheitliche Thätigkeit der Seele selbst vermittelt wird, wenn das Verwandte sich ihrer einheitlichen Auffassung als solches darbietet und ebendeshalb von ihr zu einem Ganzen verknüpft wird. Daran aber ist vom Herbartschen Standpunkte aus gar nicht zu denken.

Oder von zwei mit einander verknüpften Vorstellungen, die eine Zeit lang unter der Schwelle des Bewusstseins lagen, trete die eine auf irgend eine Veranlassung wieder ins Bewusstsein und ziehe nun auch die andere, mit ihr verknüpfte, nach sich. Wie kommt sie dazu? und worin besteht überhaupt jene mysteriöse „Verknüpfung", an der natürlich die Seele selbst wieder keinen Anteil haben soll? Als ein reelles Aneinanderhaften, etwa wie das zweier aneinander gebundener Kugeln oder zweier chemisch verbundener Elemente, wird man die Verknüpfung der Vorstellungen im Ernste nicht auffassen wollen. Ist sie aber geistiger Natur, so kann von einer

gegenseitigen Verbindung und Reproduktion der Vorstellungen überall gar nicht die Rede sein, sondern die Vorstellungen — oder präciser: die Vorstellungs-Inhalte — sind dann eben nur für die einheitliche Auffassung der Seele selbst ein zusammengehöriges Ganze, und nur sie selbst kann daher auf Grund dieser, nur für ihre Auffassung bestehenden, Zusammengehörigkeit das Zusammengehörige als solches wieder zum Bewusstsein bringen.

Viel einleuchtender, als die Herbartsche Ansicht von einer gegenseitigen Verknüpfung, Reproduktion etc. der Vorstellungen, wäre dann immer noch die physiologische Anschauung, wonach die Vorstellungsverbindungen in dem materiellen Zusammenhange zu Grunde liegender Nervenvorgänge und die Reproduktion in der Wiederholung jener Nervenvorgänge begründet sein soll.[1]) Hier ist in einem reellen Substrat, wenn auch nicht für das Einheitsbewusstsein der Vorstellungen, so doch wenigstens für deren gleichzeitiges oder successives Auftreten und Reproduziertwerden eine plausibele Erklärung geboten. Dagegen fehlt es in der Herbartschen Psychologie für das eine sowohl wie für das andere an jedem einleuchtenden Grunde, da die Beziehungen der Vorstellungen weder durch die Seele selbst als wirksames Einheitsprinzip vermittelt, noch auch aus der Mitwirkung materieller Grundlagen erklärt werden sollen. So erweist sich der Herbartsche Vorstellungsmechanismus für die Erklärung des geistigen Geschehens in der That als gänzlich unbrauchbar.

Mit der Lehre Herbarts vom Vorstellungsmechanismus stimmen durchweg auch die Schüler desselben überein, meistens sogar in wörtlicher Anlehnung an den

---

[1]) cf. dazu z. B. Wundt „Grundzüge der physiologischen Psychologie" II, S. 306 ff.).

Meister. Auch bei ihnen also treten die Vorstellungen als selbständige Agentien auf, welche selbst einander hemmen, appercipieren, sich mit einander verknüpfen, selbst in Zustände der Spannung, des Fühlens, Begehrens geraten etc. Gleichwohl aber wird (bei gelegentlicher Abwehr gegnerischer Angriffe) auf das zuversichtlichste behauptet, das Thun und Leiden der Vorstellungen sei natürlich zugleich auch ein Thun und Leiden der Seele![1]) Wie soll man nun dieses zweideutige Spiel verstehen? An eine Doppelreihe geistigen Geschehens, — so dass neben einem selbständigen Thun und Leiden der Vorstellungen ein korrespondierendes Thun und Leiden der Seele begleitend herliefe —, an solch ein psychologisches Possenspiel wird man doch im Ernste nicht glauben! Ist aber die Meinung die, dass wirklich die Seele allein das thätige und leidende Subjekt des geistigen Geschehens sei, wie in aller Welt kann man es dann verantworten, doch immer und immer wieder ihre Vorstellungen als die Träger jenes Geschehens hinzustellen!

Freilich kann man dieser verselbständigten Vorstellungen Herbarts nicht entraten, wenn man nicht seine ganze Psychologie über Bord werfen will, und daher jenes Hinken auf beiden Seiten. Herbarts Hemmungstheorie z. B., die für seine gesamte Psychologie von grundlegender Bedeutung ist, und die deshalb von allen seinen Schülern acceptiert wird, hat ohne die Voraussetzung selbständig gegen einander wirkender Vorstellungskräfte überhaupt keinen Sinn; man muss diese also beibehalten. Trotz alledem soll in dem Hemmungsprozess nun aber doch die Seelenqualität selbst das Wirkende und Leidende sein! Wenn es also heisst: „Vorstellung a und b hemmen einander", so soll dies nicht (nach Herbarts Weise) dahin verstanden werden, dass die Vorstellungen selbständig gegeneinander wirken; sondern das, was hemmt und gehemmt wird, soll die Seelenqualität selbst sein. Ist dies nun so aufzufassen, dass die Seele mit einem Teile ihres Wesens hemmt und mit dem anderen gehemmt wird? aber wo bleibt dann ihre absolute Einfachheit, die keinerlei Teilung duldet! Oder soll die ganze einheitliche Seele sich selbst hemmen? Das wäre noch widersinniger! — Wenn ferner eine Vorstellung a in die „Klemme" gerät zwischen zwei andere Vorstellungen b und c, so sollen als das, was klemmt und geklemmt wird, wiederum nicht die einzelnen Vorstellungen gedacht werden (wie Herbart es meinte), sondern die Seelenqualität selbst. Also die Seele — sie, die absolut einfache und einheitliche — soll sich selbst klemmen und so mit sich selbst in Zwiespalt geraten! In der That ein grenzenloser Widersinn! Herbart würden die Haare zu Berge gestanden haben, wenn er vorausgesehen hätte, dass seine eigenen Schüler seinem absolut einfachen Seelenreal eine solche „Selbstentzweiung" zumuten würden, eine Selbstentzweiung, die noch viel schlimmer erscheint, als diejenige des idealistischen „Ich", welche Herbart so scharf gegeisselt hat.

Zudem, wenn man als Träger und Subjekt des geistigen Geschehens im Ernst die Seelenqualität selbst betrachtet, wie kann dann noch von einer „Unveränderlichkeit" derselben die Rede sein, die man doch, in Übereinstimmung mit Herbart, so nachdrücklich behaup-

[1]) Man vergl. z. B. Zeitschrift für exakte Philos. Bd. VIII, S. 126 und 233, wo von demselben Verfasser in demselben Aufsatze das eine Mal behauptet wird, es sei natürlich bei allem geistigen Geschehen die Seele selbst thätig, andrerseits dann aber doch wieder auf das bündigste erklärt wird, „nicht unmittelbar die Seele, sondern die Vorstellungen seien die Träger aller geistigen Zustände". — Auf ähnliche Widersprüche stösst man fast bei allen Schülern Herbarts.

tet! Verhalten sich die geistigen Vorgänge nicht bloss scheinbar, sondern realiter als Zustände der Seelenqualität, sind sie also weder etwas der Qualität bloss äusserlich Aufgehängtes, noch auch bloss gedachte Variationen derselben (etwa wie die Arten eines Gattungsbegriffs), sondern dringen sie wirklich in die Qualität ein: dann ist es schlechterdings unmöglich, dass die Qualität im Wechsel ihrer Zustände unverändert fortbesteht. Dieses dennoch behaupten, heisst eben nichts anderes, als die Zustände von der Qualität doch wieder ablösen, m. a. W. sie nicht in Wirklichkeit als ihre Zustände gelten lassen. Herbart selbst erkannte jene Unmöglichkeit sehr wohl; eben deshalb trennte er konsequenter Weise das geistige Geschehen von der Seelenqualität, ja bezeichnete es sogar als „die vollkommenste Probe einer Irrlehre", wenn man die Seele selbst an dem geistigen Geschehen in irgend einer Weise teilnehmen lasse (cf. oben S. 54 f.). Seine Schüler verfielen nichtsdestoweniger in jene „Irrlehre", zwar in dem begreiflichen Bestreben, den unerträglichen Konsequenzen der Herbartschen Anschauung zu entgehen, aber doch nur mit dem traurigen Resultat, dass sie in noch schlimmere Widersprüche sich verwickelten.

Setzen wir nun schliesslich aber auch den Fall, diese Widersprüche lägen nicht vor und es wäre also mit dem Herbartschen Vorstellungs-Mechanismus wirklich die Annahme vereinbar, das thätige und leidende Subjekt in den Vorstellungen sei die Seele selbst: so wäre damit gleichwohl die Möglichkeit einer befriedigenden Erklärung des geistigen Lebens, namentlich der „Einheit des Bewusstseins", nicht gewonnen. Es wurde oben bereits darauf hingewiesen, und wir müssen es hier noch einmal nachdrücklich hervorheben, dass nach der übereinstimmenden Darstellung Herbarts und seiner Schüler jeder Vorstellung nicht nur ihr eigentümlicher Inhalt, sondern

auch ihre besondere Vorstellungs-Thätigkeit zugehört. In dem Hemmungsprozess versteht sich dies insofern ganz von selbst, als eine Hemmung verschiedener Vorstellungen von vornherein nicht möglich wäre, wenn nicht verschiedene Vorstellungskräfte gegeneinander wirkten. Aber auch in den mannigfachen Vorstellungs-Verknüpfungen ist die vorstellende Thätigkeit keineswegs eine einheitliche, sondern auch hier behält jede einzelne der verknüpften Vorstellungen neben ihrem Inhalt auch ihre besondere Thätigkeit bei, und zwar in einem ganz bestimmten Masse der Intensität, so dass sie nach wie vor „nach eigenen Gesetzen" und „auf eigene Weise" fortwirkt. Das Mass der „Hülfe" z. B., welche die verknüpften Vorstellungen bei der Reproduktion einander leisten, ist bedingt durch das Intensitätsquantum, welches sie besassen, als sie die Verknüpfung eingiengen, und welches sie nach wie vor geltend machen. War Vorstellung a völlig ungehemmt, als sie sich mit b verknüpfte, so wirkt sie auch bei der Reproduktion auf b „mit ihrer ganzen Stärke"; war ihre Thätigkeit dagegen von vornherein bis zu einem gewissen Grade gebunden (gehemmt), so ist auch hinterdrein das Quantum ihrer Wirksamkeit auf dieses bestimmte Mass beschränkt.[1]) Es verschmelzen also die Vorstellungen bei ihrer Verknüpfung nicht in dem Sinne, dass die gesonderten Thätigkeiten in einem einheitlichen Akt des Vorstellens unterschiedslos zusammenflössen und nur noch die Vorstellungs-Inhalte gesondert aufgefasst würden; sondern neben diesen Inhalten bestehen trotz der Verknüpfung auch die einzelnen Vorstellungsthätigkeiten in ihrer Besonderheit fort, jede nach wie vor an ihren eigenen Inhalt gebunden und (in ganz bestimmten Graden der Intensität und nach

[1]) cf. dazu Herbart V, Lehrbuch zur Psychologie, I. Teil, 3. Kapitel; ganz ebenso Volkmann in seiner Psychologie I, §. 58, Drbal §. 50, Ballauf §. 88 ff. u. a.

ganz bestimmten Gesetzen) nur diesen Inhalt geltend machend und zum Bewusstsein bringend. Die Verknüpfung der Vorstellungen ist also bei Herbart in der That nur eine Summierung derselben, welche von einem „einheitlichen Vorstellen“ total verschieden ist.[1]) Die Berufung auf die Wesenseinheit der Seele, die als einheitliches Subjekt allen Vorstellungsthätigkeiten zu Grunde liege, ändert hieran gar nichts, so lange man trotzdem — allerdings höchst widersinniger Weise — die einzelnen Vorstellungsthätigkeiten gesondert nebeneinander herlaufen, also nicht wirklich in einen einheitlichen Akt zusammengehen lässt.

Kann sonach bei Herbart und seinen Schülern von einem wirklich einheitlichen Vorstellen in den Vorstellungsverknüpfungen nicht die Rede sein, so ist damit auch jede Möglichkeit ausgeschlossen, die einheitliche Auffassung des Verknüpften zu erklären, wie sie in unserem Bewusstsein thatsächlich gegeben ist. Wenn wir verschiedene gleichzeitige Eindrücke — sagen wir die

[1]) Wenn trotzdem bei Herbart und seinen Schülern manchmal von einem „Verschmelzen der Vorstellungen zu einem einheitlichen Akte“, von einem „Zusammenfliessen der einzelnen Vorstellungsthätigkeiten zu Einem Bewusstsein“ etc. die Rede ist, so kann dies — soweit es sich nicht etwa um das Verschmelzen vollkommen gleicher Vorstellungen handelt — nur als Phrase genommen werden. Mögen durch das Zusammenwirken der verschiedenen Vorstellungsthätigkeiten immerhin gewisse mechanische Gesamt-Effekte erzielt werden — etwa wie durch die vereinigten Kraftanstrengungen vieler an einem Seile ziehender Menschen —: von einem „einheitlichen Vorstellen“ bleibt jenes Zusammenwirken doch völlig verschieden, so lange jede der einzelnen Vorstellungskräfte „für sich“ und „auf eigene Weise“ fortwirkt; es ist dann in Wahrheit eben nur eine Summe von Thätigkeiten vorhanden, ebenso wie sich die Arbeit der vielen an demselben Seile ziehenden Menschen aus vielen gesonderten Kraftanstrengungen zusammensetzt, die zwar ein und denselben Gesamt-Effekt bewirken, nicht aber ein und dieselbe Thätigkeit sind.

verschiedenen Bestandteile einer sich vor uns ausbreitenden Landschaft — in unserem Bewusstsein zu einem einheitlichen Bilde der Anschauung zusammenfassen, so lässt sich dies eben nur daraus begreifen, dass die verschiedenen Eindrücke in ein und dasselbe einheitliche Vorstellen aufgenommen werden. Hätte jede Einzelvorstellung des Bildes ihre besondere Vorstellungsthätigkeit, woher dann die Einheit der Auffassung? Oder wenn wir verschiedene Vorstellungsinhalte mit einander vergleichen, uns ihrer Zusammengehörigkeit bewusst werden und sie dementsprechend mit einander verknüpfen, so ist dies wiederum nur unter der Voraussetzung möglich, dass ein und dasselbe ungeteilte Vorstellen von dem einen zu dem anderen Inhalt (beziehend und vergleichend) übergeht und sich dadurch ihrer Verwandtschaft bewusst wird. Das blosse Zusammen- und Gegeneinanderwirken einzelner Vorstellungskräfte, deren keine von ihrem Inhalt sich lösen und in den Inhalt anderer vorstellend, beziehend, vergleichend übergreifen kann, lässt jene Einheit des Denkens völlig unbegriffen.

Also auf die einheitliche Funktion des Vorstellens kommt es vor allem an; die blosse Einheit des Wesens, auf die man sich beruft, nützt gar nichts, wenn dieses Wesen nicht eben jene einheitliche Funktion prästiert.[1]) Dies ist nun bei Herbart und

[1]) „Die Einheit der Seele als Substanz begründet noch lange keine Einheit des Bewusstseins. Wäre sie allein dasjenige, was die verschiedenen Vorstellungen zusammenhält, so würde nur für einen zweiten, besser organisierten Beobachter in der Mannigfaltigkeit ihrer inneren Zustände eine Beziehung und Einheit zu entdecken sein; sie selbst würde davon so wenig wissen, als irgend eine Substanz von dem Zusammenhange ihrer Eigenschaften; wir würden, mit Kant zu reden, noch immer ein so vielfarbiges Subjekt sein, als wir einzelne Vorstellungen haben, und nichts würde es uns nützen, dass unsere Vorstellungen in der Einheit unserer

seinen Schülern wunderbarer Weise nicht der Fall, sondern trotz der angenommenen Einheit des Seelenwesens wird hier das Vorstellen auf die verschiedenen Vorstellungen realiter verteilt; die vorstellende Thätigkeit der Seele, die von vornherein als eine streng einheitliche hätte aufgefasst werden müssen, wird in viele gesonderte Einzelthätigkeiten zerrissen, deren jede an dem ihr zugehörigen Inhalt ein für allemal haftet, niemals aus demselben heraustreten und auf den Inhalt anderer Vorstellungen irgendwie übergehen kann. Da auch von einer anderweitigen einheitlichen Thätigkeit — die etwa zu den einzelnen Vorstellungen noch hinzukäme — in der Herbartschen Psychologie gar nicht die Rede sein kann, sintemal alles geistige Leben sich lediglich aus den Vorstellungen selbst zusammensetzen soll „wie der Leib aus Fibern“: so werden wir auf das früher schon gewonnene Resultat zurückgeführt, dass es der Psychologie Herbarts und seiner Schüler thatsächlich an jedem wirksamen Einheitsprincip des geistigen Lebens fehlt, daher

psychischen Substanz sich vertragen. . . . . Eine Reihe von Vorstellungen mag successiv auftreten, so werden die mechanischen Gesetze des Vorstellungsverlaufs ihre Ordnung bestimmen; aber wer sieht die Ordnung dieses Wechsels? Nur ein Wechsel des Bewusstseins, kein Bewusstsein des Wechsels wird unmittelbar gegeben sein. Auf dieselbe Weise sind alle jene Apperceptionen einer Vorstellungsmasse durch die andere, die Beobachtung einer Vorstellung durch eine zweite, paradoxe und schädliche Ausdrücke für Umstände, die gewissen Erscheinungen des Bewusstseins vorangehen oder sie begleiten; wie sie aber ihr Bedingtes hervorbringen, ist nicht zu begreifen.“ (Lotze „kleine Schriften“ II. Band, 1886, S. 182.)

Auch vom Standpunkte der physiologischen Auffassung des Seelenlebens wird die Notwendigkeit einer einheitlichen und konstanten Funktion des Vorstellens als Möglichkeitsbedingung der Vorstellungsverknüpfungen anerkannt; cf. Wundt „physiolog. Psychologie“ II, 304 f.

dieses selbst für sie ein unbegriffenes und ungelöstes Rätsel bleibt.[1])

III. Die Intelligenz.

Die Intelligenz ist nach Herbart die Fähigkeit, „sich im Denken nach der Qualität des Gedachten zu richten“. Der Geist verfährt mit Intelligenz oder, was dasselbe, er denkt, wenn er die einzelnen Vorstellungen mit einander verknüpft (bezw. von einander trennt) nicht bloss nach dem zeitlichen oder räumlichen Zusammenhange, in welchem sich dieselben dem Bewusstsein zufällig darbieten, sondern nach Massgabe der qualitativen Beziehungen, in denen sie ihrem Inhalte nach zu einander stehen. Zum Zustandekommen derartiger Vorstellungsverbindungen bedarf es aber keiner besonderen Anlage und keines besonderen Eingreifens der Seele, sondern die Vorstellungen finden sich nach den Gesetzen des mechanischen Vorstellungsverlaufs ganz von selbst zu solchen Verbindungen zusammen, dem Zuge ihrer eigenen Qualitäten folgend.

Was zunächst die Entstehung des Begriffs anbetrifft, so ist derselbe in dem ersten Stadium seiner Entwickelung nichts anderes, als ein mechanisches Vorstellungsgemenge, eine (verworrene) „Totalvorstellung“, die durch wiederholte Reproduktion, Verschmelzung und

[1]) Eine zusammenhängende Darstellung unserer eigenen Ansichten über den behandelten Gegenstand — die im Vorstehenden mehr nur angedeutet als ausgeführt sind — dürfte dem Zweck dieses Buches nicht entsprechend sein. Diejenigen Leser, welche sich dafür interessieren sollten, verweisen wir auf unser Lehrbuch der Pädagogik (2. Aufl., I. Band, S. 105 ff.), wo diese Materie in elementarer Form wenigstens zusammenhängend dargestellt ist.

Hemmung aus vielen (gleichartigen) Einzelvorstellungen nach mechanischen Gesetzen entsteht. Hören wir darüber Herbart selbst. „Stehen wir zuvörderst still bei zweien gleichartigen Wahrnehmungen, so ist offenbar, dass während der zweiten sich die erste als Einbildung reproduziert, und zwar samt den Verschmelzungen und Komplikationen, in die sie als Wahrnehmung geraten war. Namentlich also werden die räumlichen Associationen wieder ins Bewusstsein kommen. Gehen wir zur dritten unter den gleichartigen Wahrnehmungen, so reproduzieren sich die erste und zweite, jede mit ihren Verbindungen. Aber hier giebt es schon eine Hemmung, indem die Verbindungen der einen und der anderen sich nicht gleich sein werden. Gehen wir aber zur zehnten, zur hundertsten, zur tausendsten jener wiederholten Wahrnehmungen, so ist offenbar, dass die verschiedenartigen Associationen aller vorhergehenden sich bei deren Reproduktion so gut als auslöschen müssen. Dabei kann dann freilich auch von jeder einzelnen unter den gleichartigen Reproduzierten nur ein geringes Quantum ins Bewusstsein kommen, weil auf sie die Hemmung, die ihre Verschmolzenen leiden, zum Teil fortwirkt. Allein alle zusammengenommen ergeben dennoch ein bedeutendes Quantum, welches eine einzige Totalkraft ausmacht. Das Vorgestellte dieser Totalkraft nun wird einem Begriffe sehr nahe kommen“. „Man mache sich dies nun an Beispielen klarer. Wir haben einen und denselben Menschen in allerlei Stellungen, mit verschiedener Miene und Kleidung, an verschiedenen Orten gesehen. Wir sehen ihn noch einmal, oder nur sein Name wird genannt: die Totalvorstellung von diesem Menschen, welche nun hervortritt, ist der Begriff desselben“.

Ganz auf die gleiche Weise, wie hier von ein und demselben Menschen, also von einem einzelnen Gegenstande[1]), bilden sich Totalvorstellungen auch von verschiedenen Einzeldingen derselben Art oder Gattung. Indem nämlich immer neue Individuen derselben Art wahrgenommen werden, wobei die früher aufgenommenen gleichartigen Vorstellungen jedesmal wieder reproduziert werden, verschmelzen die (immer wiederkehrenden) gemeinsamen Merkmale immer fester mit einander und treten immer mehr in den Vordergrund, während die verschiedenartigen Merkmale sich mehr und mehr hemmen und verdunkeln. So gestaltet sich aus den Einzelvorstellungen allmählich ein Durchschnittsbild, „in welchem das Gleichartige ein bedeutendes Übergewicht über dem Verschiedenartigen erlangt“.

Immer jedoch haftet solchen „Totalvorstellungen“ noch manches Unwesentliche an, da einerseits die Hemmung zwischen dem Verschiedenartigen niemals eine völlige ist und andrerseits die wesentlichen Merkmale sich von den mit ihnen associierten unwesentlichen in Wirklichkeit niemals völlig lösen können. Um zu reinen Begriffen erhoben zu werden, bedürfen die „Totalvorstellungen“ daher noch einer Läuterung, und zwar auf dem Wege des wissenschaftlichen Denkens durch das Urteil. „Reine Begriffe lassen sich faktisch gar nicht nachweisen, ausser in den Wissenschaften“. „Man sieht, mit welchem verkehrt gestellten Problem man die Psychologie belasten würde, wenn man ihr zumuten wollte, den Ursprung ächt allgemeiner Begriffe in der menschlichen Seele zu erklären“. „Begriffe im

---

[1]) Herbart unterscheidet individuelle Begriffe und Allgemeinbegriffe. Ein individ. Begriff ist die Vorstellung eines Einzeldinges, sofern dasselbe — frei von allen, durch Ideenassociation zufällig mit ihm verknüpften Nebenvorstellungen — lediglich seinen wesentlichen und bleibenden Merkmalen nach vorgestellt wird. Allgemeinbegriffe sind Gattungs- oder Art-Begriffe.

strengen logischen Sinn kommen im menschlichen Denken überhaupt nicht vor, sondern sind nur logische Ideale, denen sich unser Denken mehr und mehr annähern soll“ [1]).

Ebenso wie der Begriff ist auch das Urteil ein Produkt des Vorstellungsmechanismus. Schon in den gewöhnlichsten Vorstellungsapperceptionen sind, implicite wenigstens, die wesentlichen Bestandteile des Urteils enthalten. Ein bekannter Gegenstand — sagen wir: eine Rose — werde wahrgenommen. Durch die Wahrnehmung wird die früher bereits gewonnene Totalvorstellung der Rose reproduziert, und mit ihr verschmilzt die neue Wahrnehmung (die neue Wahrnehmung wird von der älteren Vorstellung appercipiert). Dies geschieht nun zwar nicht in der ausdrücklichen Form des Urteils („dieser Gegenstand ist eine Rose“), sondern die Apperception geht ganz unvermerkt von statten, ohne dass die beiden Glieder der Verschmelzung deutlich auseinander treten und ohne dass deren Verknüpfung zum Bewusstsein kommt. Dennoch ist das Wesentliche des Urteils, psychologisch betrachtet, auch schon in diesem Apperceptionsvorgange enthalten, sc. das „Subjekt“ in der neuen Wahrnehmung, das „Prädikat“ in der älteren Vorstellung, und die „Kopula“ in dem Akt der Verknüpfung. [2])

Sollen nun solche Apperceptionsvorgänge die ausdrückliche Form des logischen Urteils annehmen, so ist nur noch erforderlich, dass die Verschmelzung der Subjekt- und Prädikat-Vorstellung durch irgend einen Umstand erschwert und sistiert wird, damit alsdann Subjekt und Prädikat deutlich auseinander treten und

[1]) cf. Herbart V, 59 ff., 125 ff.. VI. 160 ff.

[2]) Ähnlich verhält es sich nach Herbart mit gewissen einfachen Ausrufungen wie Feuer! Land! der Feind! etc. cf. Herb. VI, S. 169 f.

ihre Verschmelzung ausdrücklich zum Bewusstsein gebracht wird. Zu dem Ende müssen entweder die Subjekt- und Prädikat-Vorstellung sich einander hemmen, oder es müssen zu dem Subjekte mehrere Prädikat-Vorstellungen herzuströmen, welche sich gegenseitig hemmen. Ein Beispiel: Erblicken wir auf einer Wanderung in der Ferne einen undeutlichen Gegenstand, so werden in uns durch diese Wahrnehmung mehrere Vorstellungen wachgerufen, welche dem gesehenen Gegenstande mehr oder minder ähnlich sind, etwa die Vorstellung eines Turmes, eines Baumes, eines Hauses etc. Das Zuströmen mehrerer (einander hemmender und gleichsam hin und her schwankender) Vorstellungen verhindert das sofortige Verschmelzen einer derselben mit der neuen Wahrnehmung. Deshalb treten die Subjekt-Vorstellung (der gesehene Gegenstand) und die Prädikat-Vorstellungen (des Turmes, Baumes etc.) für das Bewusstsein deutlich auseinander, und wenn nun schliesslich eine der letzteren, etwa die Vorstellung des Turmes, den Sieg davon trägt und sich mit der Wahrnehmung verknüpft, so haben wir von diesem Vorgange ein deutliches Wissen und äussern dasselbe in Form eines ausdrücklichen Urteils, etwa mit den Worten „dieser Gegenstand ist ein Turm“. Wäre der entfernte Gegenstand sofort deutlich als Turm erkannt worden, so würde die Apperception unbewusst, weil ohne Hemmung und Sistierung, vor sich gegangen sein.

Während in dem vorstehenden Falle ein bejahendes Urteil entstand, kommt ein verneinendes Urteil etwa auf folgende Weise zustande: Ich gehe beim Eintritt des Winters aufs Feld. Dort sehe ich einen Baum, den ich im Sommer oftmals im Schmuck seines Laubes wahrgenommen, nunmehr ohne Laub. Durch den gegenwärtigen Anblick des Baumes wird die frühere Vorstellung desselben reproduziert, also auch das Merkmal des Laubes, mit dem er ehedem bekleidet war. Die Vorstel-

lung des Laubes aber und der gegenwärtige Eindruck des Kahlen hemmen einander wegen ihres Gegensatzes. Dadurch wird auch hier wieder die Verschmelzung (die Apperception) sistiert. Erst nach einigem Schwanken muss die Vorstellung des Laubes der stärkeren Vorstellung des gegenwärtigen Anblicks weichen, und so entsteht das Urteil „der Baum hat keine Blätter mehr". —

„So liegen die Grundbedingungen für den Ursprung der Urteile (und Begriffe) ganz allgemein in dem Mechanismus der Vorstellungen überhaupt". „Man wird deshalb das Wesentliche in dem Akt des Urteilens (sowie das Ursprüngliche der Begriffe) ebensowohl bei Tieren erwarten müssen als bei Menschen". [1]) — Ähnlich wie Begriff und Urteil beruht auch der logische Schluss auf mechanischen Vorgängen der Verschmelzung und Apperception, und bedarf es also auch zu seinem Zustandekommen einer besonderen Seelenanlage nicht.

Die vorstehend in Kürze dargestellte Theorie Herbarts von der Entstehung des logischen Denkens steht und fällt mit seiner Lehre von dem Vorstellungsmechanismus, aus welchem jenes sich ergeben soll. Da wir uns von der Unhaltbarkeit des Herbartschen Vorstellungs-Mechanismus oben bereits zur Genüge überzeugt haben, so erscheint ein kritisches Eingehen auf die in Rede stehende Theorie im Grunde überflüssig. Immerhin dürfte es von Interesse sein und früheren Behauptungen zur nachträglichen Bestätigung dienen, wenn der Nachweis geliefert wird, dass auch unter der Voraussetzung, es gäbe wirklich einen Vorstellungs-Mechanismus im Sinne Herbarts, daraus dennoch die Entstehung der logischen Denkformen niemals begreiflich gemacht werden könnte.

Was zunächst die Begriffe anbetrifft, so sollen die-

[1]) cf. Herbart V, S. 127 ff.; VI, S. 168 ff.

selben nach Herbart in dem ersten Stadium ihrer Entwickelung als sogen. „Totalvorstellungen" (Gesamteindrücke, Gemeinbilder) aufgefasst werden, die aus vielen gleichartigen Einzelvorstellungen auf die oben beschriebene mechanische Weise entstehen. Zugegeben nun, solche Totalvorstellungen liessen sich in unserem Bewusstsein thatsächlich nachweisen, so wäre damit für die Erklärung der Begriffe im Grunde doch gar nichts gewonnen. Zwar versichert Herbart, dass die Totalvorstellungen den eigentlichen Begriffen bereits „sehr nahe kommen"; doch hebt er dies selbst wieder auf, indem er die Totalvorstellungen immer noch als Vorstellungen gelten lässt, die wohl mehr des Wesentlichen enthalten, als die Einzelvorstellungen, aber doch noch mit einem bestimmten Umfang und einer konkreten Form behaftet sind. Ist dem so, dann sind sie etwas von dem Begriffe nicht bloss graduell, sondern specifisch Verschiedenes, denn der Begriff ist überall nicht mehr vorstellbar. Der Begriff des Tieres, welcher das allen verschiedenen Tieren Gemeinsame in sich fasst, der Begriff „Farbe", welcher weder rot noch gelb noch grün noch sonst irgendwie aussieht, der Begriff eines Dreiecks, welches weder rechtwinklig, noch stumpfwinklig, noch spitzwinklig ist etc.: alle diese Begriffe lassen sich selbstverständlich in keinerlei Form und Umfang mehr vorstellen, sondern sie sind etwas völlig Abstraktes. Sie sind im Grunde nur der Ausdruck gewisser Beziehungen, welche das vergleichende Denken zwischen mehreren gleichartigen Einzeldingen oder Einzelfällen aufsucht, und welche mit den einzelnen Vorstellungsbildern ebenso wie mit den vermeintlichen Durchschnittsbildern, die aus jenen sich entwickeln sollen, gar keine Ähnlichkeit mehr haben. Herbart irrte also, wenn er behauptete, dass die Totalvorstellungen den echten Begriffen bereits sehr nahe kämen. —

Zudem lehrt eine etwas sorgfältige Selbstbeobachtung zur Genüge, dass wir bei der Bildung eigentlicher Begriffe (auf dem Wege absichtlichen Nachdenkens) thatsächlich gar nicht von solchen Totalvorstellungen ausgehen, so dass also von einer Entwicklung des echten Begriffes aus der Totalvorstellung gar nicht die Rede sein kann. Gesetzt z. B. es handle sich darum, den Begriff „Uhr" zu definieren, so ist unser Denken weit entfernt, dabei mit irgend einem „Gesamteindruck" zu operieren, der aus den vielen bezüglichen Einzelwahrnehmungen sich gebildet hätte, sondern bestimmte Repräsentanten der einzelnen Uhren-Species werden vorgestellt bezw. angeschaut und durch vergleichendes Denken daraus das allen Gemeinsame abgeleitet. Und wie in aller Welt sollte auch ein solcher „Gesamteindruck", der ein Mittleres zwischen Taschenuhr, Wanduhr, Turmuhr, Sonnenuhr etc. sein müsste, aussehen? Und was sollte er in der Verschwommenheit, die ihm jedenfalls eignen würde, dem Denken nützen, dem es bei der Bildung der Begriffe und den dabei anzustellenden Vergleichungen auf eine klare Auffassung und Gegenüberstellung des Einzelnen vielmehr ankommen muss, als auf die Benutzung verworrener Totalbilder. Ginge die Begriffsbildung wirklich von diesen aus, so müssten sie, um das Unterschiedliche und Gemeinsame des Einzelnen mit der nötigen Schärfe hervortreten zu lassen, doch erst wieder in die einzelnen Komponenten, aus denen sie entstanden, auseinandergelegt werden. Das wäre aber ein sehr nutzloser und weitläufiger Umweg.

Wir gehen aber noch weiter und behaupten, dass „Totalbilder" im Sinne Herbarts in unserem Bewusstsein überhaupt gar nicht vorkommen. Kämen sie vor und bildeten sie sich auf die von Herbart beschriebene Weise, also nach feststehenden mechanischen Gesetzen (der Verschmelzung und Hemmung) und mit ganz bestimmten mechanischen Wirkungen: so müssten sie — wenn nicht absolut, so doch relativ — feststehende und sich gleichbleibende Vorstellungsgebilde sein, die morgen nicht wesentlich anders erscheinen könnten, als heute und gestern. Solche feststehende Gesamteindrücke aber, etwa ein Durchschnittsbild aller uns bekannt gewordenen Menschen, lassen sich in unserem Bewusstsein gar nicht nachweisen. Verfasser wenigstens — der wohl annehmen darf, dass sein Geist nicht wesentlich anders konstruiert ist, wie der anderer Menschen — hat sich oft vergeblich bemüht, ein solches Gebilde in seinem Bewusstsein zu konstatieren. Alles, was sich bei derartigen Versuchen als Vorstellung herzudrängt, ist entweder das Erinnerungsbild eines ganz bestimmten Gegenstandes, also in dem angenommenen Falle das Erinnerungsbild eines bestimmten Menschen mit all seinen individuellen Zügen und sonstigem Beiwerk; oder es ist ein phantasiertes Menschenbild, das aber in keiner Weise feststeht, sondern heute so, morgen so erscheint, bald in dieser, bald in jener Grösse und Stellung, bald mit diesen, bald mit jenen Gesichtszügen, bald in dieser, bald in jener Umgebung etc. Und ebenso wie hier, ist auch in allen anderen Fällen ähnlicher Art das Vorgestellte niemals ein Allgemeines, sondern allemal ein konkretes Einzelbild, sei es ein phantasiertes, sei es das Erinnerungsbild eines wirklich wahrgenommenen Gegenstandes. Erst wenn zu dem Vorstellen die davon ganz verschiedene Thätigkeit des beziehenden Denkens hinzutritt, vermag unser Geist aus dem Einzelnen das Allgemeine abzulösen und sich der Zusammengehörigkeit desselben bewusst zu werden; dieses gedachte Allgemeine aber, und wäre es unter den mehreren allgemeinen Zügen eines Begriffs auch nur ein einziger, hat mit Vorstellungsgebilden irgend welcher Art nichts mehr gemein.

Schliesslich möge noch daran erinnert werden, dass

wenn wirklich die einzelnen Vorstellungsbilder in der von Herbart bezeichneten Weise zu Totalvorstellungen zusammenwüchsen, es dann unmöglich sein würde, die älteren jener Bilder in ihrer ursprünglich aufgefassten Bestimmtheit nachträglich wieder zu vergegenwärtigen; denn bei der häufigen Wiederholung gleichartiger Eindrücke (etwa vieler verschiedener Menschen) sollen sich ja die individuellen Züge und Associationen jedes einzelnen, weil jedesmal verschieden, mehr und mehr hemmen, ja schliesslich „so gut als auslöschen". (cf. Herbart VI, S. 166). Und doch, wie wohl sind wir imstande, früher wahrgenommene Gegenstände, und wenn wir hinterdrein auch tausend ähnliche gesehen haben, mit all ihrem individuellen Beiwerk uns ganz bestimmt wieder vorzustellen! Zwar giebt auch Herbart diese Möglichkeit ausdrücklich zu für den Fall, dass „an eine bestimmte Situation erinnert werde, in der wir den Gegenstand irgend einmal gesehen haben" (cf. a. a. O.). Allein auch diese „Situation" ist ja eine jener zufälligen „Associationen", welche in den Verschmelzungs- und Hemmungsprozess mit hineingezogen werden; auch sie müsste daher, zumal wenn sie nicht durch häufig wiederholte Anschauung befestigt ist, der überwiegenden Hemmung unterliegen und sich allmählich so sehr verdunkeln, dass von einer irgendwie deutlichen Wiedererinnerung derselben nicht die Rede sein könnte. Zudem lehrt die Selbstbeobachtung zur Genüge, dass wir sehr wohl imstande sind, einen früher wahrgenommenen Gegenstand unter vielen ähnlichen sehr deutlich wiederzuerinnern, ohne uns zugleich die Situation wiedervorzustellen, in der wir ihn kennen lernten. Wie oft begegnet es uns, dass das Erinnerungsbild eines früher irgend einmal gesehenen Menschen mit voller Deutlichkeit aller einzelnen Züge wieder in uns auftaucht, ohne dass wir uns des zeitlichen und örtlichen Zusammenhangs entsinnen können, in welchem er uns begegnete; wir wissen ihn nicht unterzubringen und besinnen uns vergeblich darauf, wo, wann und bei welcher Gelegenheit wir seine Bekanntschaft machten.

So erweist sich also auch von hier aus die Herbartsche Theorie von der Bildung allgemeiner Vorstellungen als eine durchaus irrtümliche. Sie erscheint berechtigt vom Standpunkt des Herbartschen Vorstellungs-Mechanismus, steht aber, ebenso wie dieser selbst, mit den Thatsachen der Erfahrung in grobem Widerspruch.

Wenn Herbart zur Erklärung der (eigentlichen) Begriffe weiterhin auch die Urteile in Anspruch nimmt, so haben wir dagegen natürlich nichts einzuwenden; wenn nur die Urteile selbst als ein Produkt des Herbartschen Vorstellungs-Mechanismus aufgefasst werden könnten! Dass sie sich als solches thatsächlich nicht begreifen lassen, wird in einem späteren Abschnitte des näheren nachgewiesen werden; hier darüber vorläufig nur eines! Wie oben bereits hervorgehoben, ist die begriffbildende Thätigkeit unseres Geistes, insonderheit das dabei in Betracht kommende Urteilen, wesentlich eine Thätigkeit des Beziehens, sofern die gleichartigen Einzelfälle, welche in den Umfang des zu bildenden Begriffs hineinfallen, mit einander verglichen werden, das Übereinstimmende (Wesentliche) und Nichtübereinstimmende (Unwesentliche) von einander unterschieden und jenes einheitlich zusammengefasst wird. Jede derartige Thätigkeit des Beziehens und einheitlichen Auffassens aber ist nur unter der Voraussetzung begreiflich, dass die auf einander zu beziehenden Vorstellungs-Objekte zwar für das Bewusstsein getrennt bleiben, die Thätigkeit selbst aber, die von dem einen zu dem anderen beziehend übergeht, schlechthin ein und dieselbe bleibt, also eine wahrhaft einheitliche ist (nicht eine besondere für Objekt a, eine besondere für

Objekt b etc.). Davon ist nun, wie früher dargethan, in der Herbartschen Psychologie gar nicht die Rede; vielmehr hat hier jede einzelne Vorstellung ihre besondere Thätigkeit, so dass sich hier das ganze geistige Leben als ein mechanisches Zusammen- und Gegeneinanderwirken der vielen einzelnen Vorstellungskräfte gestaltet. Auf diesem Wege lässt sich zur Not die Entstehung verschwommener Gesamtvorstellungen erklären, niemals aber die Entstehung der davon total verschiedenen Begriffe, die als Ausdruck logischer Beziehungen eben jene einheitliche Thätigkeit des Beziehens voraussetzen, von der die Herbartsche Psychologie nichts weiss.

Das Unzureichende seiner Erklärungsweise scheint Herbart nachträglich selbst empfunden zu haben; denn obwohl er sich thatsächlich mit Erklärungsversuchen abmüht, behauptet er seltsamer Weise dennoch, man könne der Psychologie gar nicht zumuten, den Ursprung echter Begriffe in der menschlichen Seele zu erklären, denn echte Begriffe kämen in dem menschlichen Denken überhaupt gar nicht vor, seien nur Ideale, denen sich das Denken mehr und mehr annähern solle, und liessen sich nur in den Wissenschaften nachweisen (cf. oben S. 69 f.).

Das ist allerdings eine sonderbare Ausflucht! Als ob das wissenschaftliche Denken nicht gerade so gut ein psychologischer Vorgang wäre, wie alles übrige geistige Geschehen, und deshalb selbstverständlich auch einer psychologischen Erklärung gerade so bedürftig! und als ob die Wissenschaft etwas über und neben dem einzelnen Denken wäre, während sie doch selbstverständlich nirgend anders als in den einzelnen menschlichen Seelen zustande kommt und existiert! Wenn sich also echte Begriffe in der Wissenschaft nachweisen lassen, wie Herbart zugiebt, dann sind sie damit eo ipso auch in dem Denken des einzelnen Menschen konstatiert und sind für

dieses dann also nicht blosse Ideale, sondern etwas in ihm thatsächlich Vorhandenes. Zwar soll nicht in Abrede gestellt werden, dass viele Begriffe, mit denen unser Denken operiert, noch einer Vervollkommnung bedürfen; aber ebenso zweifellos ist es, dass wir über eine grosse Anzahl durchaus abgeschlossener Begriffe verfügen. Was wäre denn z. B. dem mathematischen Begriff des Dreiecks noch hinzuzufügen? Vorstellen zwar in Gestalt eines konkreten Bildes lässt sich ein solcher Begriff nicht; das ist es eben, was ihn von der Vorstellung wesentlich unterscheidet; aber darum ist er doch etwas in vielen menschlichen Geistern (als abgeschlossener Gedanke) wirklich Vorhandenes, ein thatsächlich existierendes psychologisches Produkt und darum natürlich auch der psychologischen Erklärung bedürftig. Brächten wir es aber auch niemals zu abgeschlossenen Begriffen und käme unser Denken über die mehr oder minder deutliche Auffassung einzelner allgemeiner Beziehungen niemals hinaus, so würde sich doch schon hierin zur Genüge jene, von allem Vorstellen grundverschiedene beziehende Thätigkeit unseres Geistes offenbaren, welche das Wesentliche alles Denkens ausmacht und welche als das, was sie ist, vom Standpunkte des Herbartschen Vorstellungsmechanismus in dem angenommenen Falle nicht minder unerklärlich erscheint, als wenn sie sich, wie es thatsächlich der Fall ist, zur Bildung vollkommen abgeschlossener, keiner Ergänzung mehr bedürftiger Begriffe erhebt.[1])

---

[1]) Die psychologischen Darstellungen der Herbartschen Schule beschränken sich meistens auf eine (popularisierte) Wiedergabe der Gedanken des Meisters. Einen bemerkenswerten Versuch zu einer Weiterbildung der in Rede stehenden Lehre haben wir nur bei Volkmann gefunden (cf. dessen Lehrbuch der Psychologie II., §. 118 ff.). Auch nach ihm geht die Begriffsbildung von „Gemeinbildern" aus; doch sollen dieselben nicht als einheitliche Totalbilder gedacht werden, sondern als blosse „Vorstel-

Mit den Begriffen haben die Urteile das gemein, dass auch in ihnen mancherlei innere Beziehungen

---

lungskomplexe". Das Gemeinbild wird zum logischen Begriffe erhoben 1. mit Hülfe der inneren Wahrnehmung (Verknüpfung des Gemeinbildes mit der Ich-Vorstellung), welche „eine gewisse Verinnerlichung der Vorstellungsmasse (des Gemeinbildes), eine Betonung ihres Gegebenseins als psychischer Zustand" zur Folge haben soll; 2. mit Hülfe der Apperception (des Gemeinbildes durch „allgemeinere, bereits feststehende Begriffe"), wodurch das Gemeinbild in seine qualitativen Bestandteile zerlegt und dessen Raumform vollends gebrochen werden soll; 3. mit Hülfe des Wortes, welches den Begriff „durch einen Reflex von der Aussenwelt her fixiert und unter der Einheit dieses Reflexes die innere Mannigfaltigkeit einheitlich zusammenfasst".

Was zunächst die Auffassung des Gemeinbildes als eines „Komplexes vieler Vorstellungen" anbetrifft, so findet dieselbe in den Erfahrungsthatsachen keinerlei Anhalt. Was wir uns vorstellen, wenn (allgemeinhin) vom „Menschen", vom „Tiere", vom „Baume" etc. die Rede ist, ist keineswegs ein Komplex aller oder auch nur vieler (früher aufgenommener) Vorstellungsbilder von den verschiedenen Menschen, Tieren, Bäumen etc.; sondern es ist allemal ein konkretes Einzelbild, sei es ein phantasiertes, sei es das eines bestimmten wirklich wahrgenommenen Gegenstandes. Eine Vielheit gleichartiger Gegenstände wird nur dann als solche vorgestellt, wenn es sich — was hier gar nicht in Betracht kommt — um die Reproduktion einer in bestimmtem räumlichen oder zeitlichen Zusammenhange wahrgenommenen Masse von Dingen handelt, etwa einer Häuserreihe, eines Waldes, einer Schafherde etc., bezw. wenn die ausdrückliche Absicht hinzutritt, das Viele als solches in die Erinnerung zurückzurufen. Was dann weiter die Erhebung der vermeintlichen Gemeinbilder zu eigentlichen Begriffen anbetrifft, so ist hierfür 1. die innere Wahrnehmung insofern ganz bedeutungslos, als die konkrete „Raumform", um deren Beseitigung es sich nach V. hauptsächlich handelt, durch die Verknüpfung des Gemeinbildes mit der Ichvorstellung in keiner Weise alteriert wird. Tausende von Vorstellungen werden von dem Ich als „die seinigen" aufgefasst, ohne dadurch irgendwie in ihrer konkreten Erscheinungsform beeinträchtigt zu werden. Ebensowenig kann 2. die „Apperception des Gemeinbildes durch bereits

der Vorstellungen zum Ausdruck gelangen. Nur wo diese Beziehungen zum Bewusstsein kommen, wird wahrhaft geurteilt und gedacht. Herbart irrte daher, wenn er jede beliebige Vorstellungsapperception schon deshalb unter die Kategorie des Urteils brachte, weil die „wesentlichen Bestandteile des Urteils in solchen Apperceptionen sehr leicht psychologisch zu erkennen seien" (cf. oben S. 70). Nicht darauf kommt es an, was der zergliedernde Psychologe in den Vorstellungsverbindungen des anderen entdeckt und aus denselben herauskonstruiert, sondern allein darauf, was jener andere selbst sich dabei denkt. Und auch die sprachliche Form, auf die Herbart ein so grosses Gewicht legt, ist dabei nur von untergeordneter Bedeutung. Nicht jeder, der ein Urteil in korrekter Form ausspricht, urteilt dabei auch in Gedanken, und umgekehrt. Wenn das kleine Kind ausruft „die Nadel thut weh", so wird dasselbe trotz der korrekten Form des Urteils, deren es sich bedient, damit

---

feststehende Allgemeinbegriffe zur Erklärung dienen, denn wenn mit jenen „Allgemeinbegriffen" bereits eigentliche Begriffe gemeint sind, so wird ja das, was erst erklärt werden soll, als Faktor zur Erklärung bereits vorausgesetzt; wenn aber darunter auch wieder nur „Gemeinbilder" (weiteren Umfangs) verstanden werden, so bleibt ja alles nach wie vor in der „Raumform" hängen, aus der überhaupt ein bloss mechanisches Zusammen- und Gegeneinanderwirken räumlicher Vorstellungsbilder niemals hinausführt. Die Bedeutung, welche V. endlich 3. dem Worte für die Begriffsbildung beilegt, mag unter anderweitigen Voraussetzungen berechtigt erscheinen; vom Standpunkt des Herbartschen Vorstellungsmechanismus dagegen, den V. teilt, ist sie ganz nichtig. Wie kann denn das blosse „Wort" eine „einheitliche Zusammenfassung des Mannigfaltigen" vermitteln, wenn die Seele überall gar nicht imstande ist, Mannigfaltiges einheitlich aufzufassen und zusammenzufassen! (cf. dazu oben S. 62 ff.). Gerade an diesem Manco einer „einheitlichen Auffassung" scheitern, ebenso wie Herbarts eigene Erklärungsversuche, so auch alle diejenigen seiner Schüler.

wahrscheinlich doch nichts anderes zum Ausdruck bringen wollen, als die blosse Gleichzeitigkeit der betr. Eindrücke (der Nadel und des Schmerzes). Der logischen Beziehungen (z. B. von Ursache und Wirkung), welche der denkende Geist in jenen Satz hineinlegt, wird es sich gar nicht bewusst; es urteilt also in Wahrheit gar nicht, und wenn es seine Vorstellungen gleichwohl in die Form des Urteils einkleidet, so beruht dies nur auf mechanischem Nachthun. Wenn umgekehrt der Taubstumme, für den es keine Wortsprache giebt, die Eindrücke denkend auf einander bezieht, also z. B. in der Nadel die notwendige Ursache des Schmerzes erkennt, so urteilt er thatsächlich trotz der mangelnden sprachlichen Form. Oder wenn der Soldat — um ein Beispiel Herbarts zu gebrauchen (cf. VI, 169) — beim Anblick des plötzlich erscheinenden Feindes seinen Gedanken in der einfachen Ausrufung „der Feind!“ Ausdruck giebt, so vollzieht er trotz der unvollständigen Form jenes Ausrufs doch ein eigentliches Urteil, sofern er den Feind als das, was er ist, wirklich erkennt.

Halten wir nun daran fest, dass das Wesentliche des Urteilens, wie alles Denkens überhaupt, in der Auffassung der inneren Beziehungen liegt, in denen die mannigfachen Vorstellungsobjekte unter einander stehen: so ist nach den hierüber früher bereits angestellten Betrachtungen von vornherein evident, dass Herbarts Bemühen, die Entstehung der Urteile aus dem Vorstellungs-Mechanismus abzuleiten, ganz erfolglos sein musste. Zur näheren Beleuchtung der Sache möge hier noch einmal auf die Beispiele zurückgegriffen werden, an denen Herbart selbst die Entstehung des Urteils in seiner Weise zu verdeutlichen suchte.

„Wir erblicken in der Ferne einen dunklen Gegenstand; durch diese Wahrnehmung werden mehrere ältere Vorstellungen wachgerufen, welche dem gesehenen Gegenstande teilweis gleichen; nach einigem Hin- und Herschwanken der (sich hemmenden) Vorstellungen wird die neue Wahrnehmung von der ihr zumeist verwandten Vorstellung — sagen wir der des Baumes — appercipiert; und dies geschieht in der Form des Urteils „dieser Gegenstand da ist ein Baum“.

Vorausgesetzt nun, die Vorstellungen könnten sich wirklich in der von Herbart beschriebenen Weise gegen einander benehmen; vorausgesetzt auch, es liesse sich aus dem Herbartschen Vorstellungsmechanismus ein einheitliches Gesamtbewusstsein herauskonstruieren, in welchem das Resultat des in Frage kommenden Vorganges zur einheitlichen Auffassung gelangte: welches wäre dann eigentlich das Resultat, das aus jenem Vorgange für das Gesamtbewusstsein sich ergeben müsste? Offenbar kein anderes, als die rein mechanische Verknüpfung der neuen Wahrnehmung mit der in Frage kommenden älteren Vorstellung (bezw. die Verdunkelung der übrigen). Weiter ist in dem ganzen Vorgange thatsächlich nichts enthalten, und da zu diesem Vorgange seitens der Seele selbst nichts neues hinzugethan werden soll, so kann auch weiter nichts in das Bewusstsein fallen. Nun ist aber das Urteil „dieser Gegenstand ist ein Baum“ himmelweit verschieden von einem blossen „Zusammen“ der betr. Vorstellungen; denn in diesem Urteil, sofern dasselbe nicht bloss gesprochen, sondern auch in Gedanken wirklich vollzogen wird, tritt zu den beiden Vorstellungsobjekten und ihrem Zusammen die ganz neue Erkenntnis hinzu, dass die beiden Objekte in einer inneren Beziehung zu einander stehen, dass sie einander gleichen. Um diese Erkenntnis herbeizuführen, ist es nicht genug, dass die Vorstellungen in dem Bewusstsein zunächst auseinandertreten und dann mit ein-

ander verschmelzen[1]), sondern dazu bedarf es einer ganz neuen Leistung der Seele, eben jenes denkenden Beziehens, welches, grundverschieden von dem blossen Vorstellen der einzelnen Objekte und ihren mechanischen Hemmungen und Verschmelzungen, von dem einen zu dem anderen dieser Objekte vergleichend hinübergeht und sich eben dadurch ihrer logischen Verhältnisse bewusst wird. Von einer solchen Thätigkeit des vergleichenden Beziehens ist in dem Herbartschen Vorstellungsmechanismus gar nicht die Rede.

Ein anderes Beispiel: „Wir gehen beim Eintritt des Winters aufs Feld. Uns fällt ein bekannter Baum auf, weil er jetzt entlaubt dasteht. Hier erzeugt sich das Urteil: der Baum hat keine Blätter, er ist nicht belaubt. Nämlich der Anblick des Baumes erweckt die frühere Vorstellung desselben, also auch die des Laubes, mit welchem er ehedem bekleidet war. Diese tritt hervor wider die Hemmung durch den Anblick und wird auf diese Weise ein Verneintes".

Auch hier gelangt Herbart zu dem Urteil wieder nur durch einen verzweifelten salto mortale. In dem beschriebenen Vorgange, aus dem das (negative) Urteil „der Baum hat keine Blätter mehr" als fertiges Ergebnis hervorgehen soll, ist thatsächlich nichts enthalten, als mechanische Vorstellungs-Hemmungen und Verschmelzungen, und aus diesen ist schlechterdings nichts anderes abzuleiten, als einerseits eine verstärkte Gesamtvorstellung des Baumes (infolge der Verschmelzung des Gleichen in dem neuen und dem älteren Eindruck) und andrerseits eine Verdunkelung der Vorstellung des Laubes (infolge der Hemmung durch den Gegensatz). Was hat nun dieses Resultat gemein mit dem betr. Urteil, in dem der jetzt gesehene Baum als der von früher wiedererkannt, das Laub als etwas, was der Baum hat oder nicht hat, von diesem unterschieden wird und ausser diesen noch mancherlei andere logische Beziehungen zum Ausdruck kommen! Wie kann man sich über diese Beziehungen, die doch gerade das Wesentliche des Urteilens ausmachen, so ohne weiteres hinwegsetzen!

[1]) Mit Recht wendet Langenbeck gegen Herbart ein: „Wenn es bei dem Urteil mit der erschwerten und verzögerten Verschmelzung gethan wäre, so ist nicht abzusehen, warum nicht für jemanden, der sich die fünf Menschenrassen zwar schon gemerkt hat, aber sich doch immer noch zusammennehmen muss, wenn er sie hersagen will, nicht lauter Urteile entstehen. (cf. Langenbeck „Die theoret. Philosophie Herbarts u. seiner Schule" S. 297).

Oder war Herbarts Meinung vielleicht diese, dass all jene logischen Beziehungen bereits fertig in den Vorstellungen liegen, so dass sie mit diesen sich ganz von selbst dem Bewusstsein der Seele als fertige Anschauungen darböten? Allein thatsächlich liegen sie weder in den einzelnen Vorstellungen selbst, deren jede nichts anderes als eben ihren konkreten Inhalt zum Bewusstsein bringt, noch auch liegen sie als fertige Bilder neben und zwischen den einzelnen Vorstellungen, um mit diesen so ohne weiteres dem Bewusstsein als etwas ein für allemal Gegebenes sich darzubieten; sondern selbstverständlich entstehen sie erst für unser Denken, indem dieses vergleichend von dem einen zu dem anderen Vorstellungsobjekt hinübergeht und das, was ihm dabei widerfährt — etwa den Eindruck der Übereinstimmung oder des Unterschiedes — zwischen jene Objekte als deren Beziehung selbst erst hineinträgt.

Wer übt nun bei Herbart jene Thätigkeit des vergleichenden Beziehens aus? Die einzelnen Vorstellungen doch nicht! Denn jede derselben hat ihre besondere Thätigkeit, die an den ihr zugehörigen Vorstellungsinhalt unauflöslich geknüpft ist und aus diesem nicht heraustreten kann, um vergleichend in den Inhalt anderer Vor-

stellungen hinüberzugreifen. Ebensowenig darf jene beziehende Thätigkeit aufgefasst werden als eine Leistung der Seele selbst, denn nach Herbart soll sie zu dem, was in ihren Einzelvorstellungen bereits enthalten ist und was zwischen diesen nach mechanischen Gesetzen vor sich geht, aus sich nichts Neues hinzufügen; ihr Gesamtbewusstsein soll nur die Summe dessen sein, was ihre Einzelvorstellungen bewirken. Da also die in Frage kommenden Beziehungen weder von den Einzelvorstellungen noch von der Seele selbst hergestellt werden, und da sie andrerseits auch nicht als etwas in und neben den Vorstellungen fertig Gegebenes angesehen werden können, so existieren sie überall nicht in dem Bewusstsein der Herbartschen Seele, was der anderen Behauptung gleichkommt: die Herbartsche Seele ist zum Urteilen und Denken überhaupt nicht fähig.

Den vorstehenden Betrachtungen lag noch die verschwiegene Voraussetzung zu Grunde, es könnten sich bei Herbart die Vorstellungen zu einem einheitlichen Gesamtbewusstsein in dem Sinne wenigstens vereinigen, dass sich der Seele das Mannigfaltige ihres jeweiligen Bewusstseins-Inhaltes als ein Ganzes zu einer zusammenhängenden Anschauung darböte. Doch ist auch diese Voraussetzung, wie wir bereits aus früheren Betrachtungen wissen, vom Standpunkt der Herbartschen Psychologie aus ganz unzulässig. Jede Vorstellung hat hier ja neben ihrem eigentümlichen Inhalt auch ihre besondere Vorstellungs-Thätigkeit, und das ganze geistige Leben setzt sich aus dem Zusammen- und Widerspiel dieser vielen Thätigkeiten (Vorstellungs-Kräfte) zusammen. Jede derselben, unauflöslich an ihren eigenen Inhalt gebunden und nichts als diesen zum Bewusstsein bringend, besteht als eben diese gesonderte Thätigkeit mit ihrem eigenen Inhalt wie mit ihrer eigenen Energie auch dann noch fort, wenn sie mit anderen Vorstellungen

zu Vorstellungs-Massen oder Reihen sich verknüpft. Was also in den mancherlei Vorstellungsverbindungen vorstellend thätig ist, ist nichts weniger als eine einheitliche Funktion der Seele, die sich in einem ungeteilten Akte auf sämtliche (bewusste) Vorstellungsinhalte erstreckte; sondern es sind nach wie vor die vielen gesonderten Vorstellungsthätigkeiten, deren keine von dem eigenen Inhalt sich lösen und mit den übrigen zu einer einheitlichen, alle Vorstellungsinhalte gleicherweise umfassenden Vorstellungsthätigkeit verschmelzen kann. Und da die Seele zu dem, was ihre einzelnen Vorstellungen leisten, aus sich selbst weiter nichts hinzuthun soll, so hat es bei jenem Nebeneinander der vielen Vorstellungsthätigkeiten ein für allemal sein Bewenden. Von einer wirklich einheitlichen Funktion des Vorstellens, von einer einheitlichen Auffassung und Zusammenfassung der mannigfachen Vorstellungsinhalte kann daher bei Herbart gar nicht die Rede sein. Selbst wenn also die logischen Beziehungen zwischen den einzelnen Vorstellungen als fertige Anschauungsbilder bereit lägen, würden sie dennoch als das, was sie sind — als Beziehungen zwischen den einzelnen Vorstellungsobjekten — gar nicht zur Auffassung gelangen können, weil es eben an jener Einheit des Bewusstseins fehlt, welche das Einzelne zu einem Ganzen der Anschauung verbindet. Damit ist für Herbart vollends jede Möglichkeit genommen, die Entstehung der Urteile wie alles Denkens überhaupt begreiflich zu machen. [1])

[1]) Eine besondere Besprechung der übrigen Denkformen, die Urteil und Begriff bereits voraussetzen, dürfte überflüssig erscheinen, nachdem bewiesen ist, dass Herbart weder Begriff noch Urteil zu erklären vermag.

IV. Die Gemütszustände.

A) Herbarts Lehre.

„Die Seele wird Geist genannt, sofern sie vorstellt und denkt, Gemüt, sofern sie fühlt und begehrt". „Die mannigfachen Gemütszustände, die Gefühle und Begierden, entstehen aus den Vorstellungen, indem deren Bewegungen sich teils begünstigen, teils erschweren und hindern". „Fühlen und Begehren sind zunächst Zustände der Vorstellungen (Zustände der Seele nur sofern die Vorstellungen eben ihre Vorstellungen sind); sie sind nur Arten und Weisen, wie unsere Vorstellungen sich im Bewusstsein befinden". Ebendeshalb sind sie auch „wandelbare, vorübergehende Zustände, während die Vorstellungen selbst bleiben". „Der Mann empfindet wenig von den Freuden und Leiden seiner Jugend; hingegen was der Knabe recht lernte, das weiss noch der Greis".

a) Was im Gefühle zum Bewusstsein kommt, ist nichts von dem Vorstellungs-Inhalte, den das Vorstellen zu seinem Gegenstande hat, sondern es ist die Thätigkeit des Vorstellens selbst, „die Art und Weise, wie das Vorstellen sich ereignet", etwa ob es einem Hemmungsdrucke ausgesetzt ist, ob es aus diesem Drucke sich befreit, ob es von anderen Vorstellungen eine Förderung erfährt etc. Wird z. B. eine Vorstellung a durch die Vorstellungen b, c, d, mit denen sie früher verknüpft war, ins Bewusstsein gehoben, gleichzeitig aber von anderen ihr entgegengesetzten Vorstellungen, mit denen sie im Bewusstsein zusammentrifft, gehemmt, so gerät sie in einen Zustand der Spannung, der Klemme, und „in diesem Zustand der Klemme ist Vorstellung a der Sitz eines unangenehmen Gefühls". Verstärken sich dagegen die Hülfen der Vorstellung a dermassen,

dass die Hemmung überwunden, also die Spannung aufgelöst wird, so entsteht in Vorstellung a ein Lustgefühl.[1] Auf ähnlichen Vorgängen der Hemmung und Förderung des Vorstellens beruhen sämtliche Gefühle.[2] Die Stärke und Lebhaftigkeit der Gefühle ist bedingt durch die Stärke der Hemmung, Spannung oder Förderung, welche dem Vorstellen einer Vorstellung oder Vorstellungsmasse widerfährt. — Als bewusste Vorgänge haben die Gefühle natürlich allemal nur in solchen Vorstellungen ihren Sitz, welche gerade im Bewusstsein sind bezw. im Bewusstsein steigen, nicht in solchen, die unter der Schwelle des Bewusstseins liegen. Trotzdem lassen sich nicht alle Gefühle in bestimmte Vorstellungen lokalisieren, da sie nicht immer in solchen Vorstellungen ihren Sitz haben, auf welche gerade unsere Aufmerksamkeit gerichtet ist, sondern häufig auch in dem weniger deutlichen Teil der bewussten Vorstellungsmassen, welcher sich der Aufmerksamkeit entzieht (Herbart: „in der gesamten Gemütslage").

Aus Vorstehendem ergiebt sich, dass die Gefühle ihre ausreichende Begründung finden in den mannigfachen Wechselwirkungen (Verbindungen, Hemmungen, Spannungen etc.) der Vorstellungen, wie sie der Vorstellungsmechanismus nach mechanischen Gesetzen mit

---

[1]) Volkmann im Sinne Herbarts: „Die Unlust ist das Bewusstwerden eines von seiner Hemmung niedergedrückten Vorstellens, die Lust ist das Bewusstwerden der Befreiung des Vorstellens von seiner Hemmung".

[2]) Auch die rein sinnlichen Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen (eines Wohlgeschmacks, eines Wohlgeruchs etc.), denen ganz einfache Vorstellungen (Empfindungen) zu Grunde zu liegen scheinen, beruhen nach Herbart auf einer Wechselwirkung vieler elementarer Empfindungszustände, aus denen man sich die scheinbar einfache Empfindung (des Geschmacks, Geruchs etc.) zusammengesetzt denken muss.

sich bringt, dass es also einer besonderen Gefühls-Anlage nicht bedarf. [1])

2. Dasselbe gilt auch von den Begehrungen. Auch das Begehren ist nach Herbart nur eine Modifikation des Vorstellens, eine „Art und Weise, wie das Vorstellen sich ereignet". Wenn Vorstellung a durch eine andere Vorstellung oder Vorstellungsmasse b, welche in einem bestimmten Grade der Klarheit gegeben ist, gehemmt, zugleich aber durch eine dritte — mit ihr associierte — Vorstellung oder Vorstellungsmasse c gehoben wird, und zwar dermassen, dass a allmählich die Hemmung überwindet (sich zu grösserer Klarheit emporarbeitet): so ist Vorstellung a in einem Thätigkeitszustande, welcher als Begehrung zum Bewusstsein kommt. Das Begehren ist also im wesentlichen das „Sichemporarbeiten einer Vorstellung gegen Hindernisse" (präciser: die Form des Bewusstseins, in welcher jenes Sichemporarbeiten zum Ausdruck kommt). Die Lebhaftigkeit des Begehrens ist bedingt durch die Kraft der hemmenden Vorstellungen einerseits, sowie der steigenden Vorstellung und der mit ihr verbundenen Hülfen andrerseits. Das Begehren findet seine Befriedigung, wenn die gegen ihren Hemmungsdruck aufstrebende Vorstellung sich von diesem Drucke befreit und damit zu voller ungehemmter Klarheit gelangt. „Keine Begierde kann mehr erreichen, als eine (klare) Vorstellung ihres Gegenstandes; jede Begierde wird befriedigt durch neues Gegebenwerden der Vorstellung ihres Objekts". [2]) Von

[1]) cf. Näheres zu Herbarts Lehre von den Gefühlen in Herbarts Werken V, S. 29 ff., S. 70 ff.; VI, S. 68 ff., S. 105 ff.

[2]) „Der Widerspruch, dass wir die Vorstellung schon haben, die wir doch erst begehren, findet seine Lösung darin, dass wir die Vorstellung nicht so haben, wie wir sie begehren, dass wir als blosse Reproduktion haben, was wir als Empfindung begehren, oder dass wir die Vorstellung unklar, die Gesamtvorstellung unvollständig haben, die wir klar und vollständig zu haben begehren". Volkmann, Psychologie II, S. 397.

dem Gefühl unterscheidet sich das Begehren dadurch, dass es als eine fortschreitende Bewegung (ein Emporsteigen) des Vorstellens gedacht werden muss, während das Gefühl ein ruhender Zustand des Vorstellens ist. „Zwar giebt es Stillstände im Begehren (sobald die hemmenden Kräfte Spannung genug erlangen) und nach denselben neue Ausbrüche (durch neu gegebene oder erweckte Vorstellungen); aber die Stillstände sind unbehagliche Gefühle, und die neuen Ausbrüche sind neues Begehren. Jene sind Pausen im Begehren; und nur dann, wenn sie von kurzer Dauer sind, werden sie so wenig bemerkt, dass man die Begierde als fortdauernd ansieht". [1])

3. Was den Zusammenhang der Gefühle und Begehrungen anbetrifft, so ist die gewöhnliche Ansicht, wonach in den Gefühlen die treibenden Ursachen des Begehrens liegen sollen, zu verwerfen; denn das Begehren findet ebenso wie das Fühlen seine Begründung lediglich in dem Vorstellungsmechanismus (der Verbindung, Förderung, Hemmung etc. der Vorstellungen). Wohl sind Gefühle und Begehrungen innig verbunden, doch in der Regel nur so, dass erstere die letzteren begleiten oder (als Lust der Befriedigung) den letzteren nachfolgen. [2]) Nur hinsichtlich der (sinnlichen) Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen ist hiervon eine Ausnahme zu machen. „Die unbezweifelte Thatsache, dass wir das Angenehme begehren und das Unangenehme fliehen, leitet unseren Blick in eine Tiefe hinein, zu der wir kein Licht oder doch nur einen äusserst

[1]) cf. Näheres dazu bei Herbart V, S. 29 ff.; S. 78 ff.; S. 151 ff.; VI, S. 75 ff.; S. 347 ff.

[2]) Volkmann im Sinne Herbarts: „Nicht weil etwas sub specie boni oder mali erscheint, wird es begehrt oder verabscheut, sondern was wir begehren oder verabscheuen, erscheint als bonum oder malum, weil und so lange wir es begehren oder verabscheuen". Psychologie II, S. 424.

schwachen und mühsam zu gewinnenden Schimmer mitnehmen können . . . . Wir können das Angenehme und Unangenehme eben nur fühlen, es nicht aber (wie die ästhetischen Verhältnisse) in Begriffe zersetzen, noch durch die letzteren es mit Sicherheit nachkonstruieren. Darum entzieht sich uns auch der Anfang und Ursprung derjenigen Bewegung des Gemüts, die wir als ein Verlangen nach dem Angenehmen, als ein Wegwünschen des Unangenehmen, aus der Erfahrung kennen". [1])

B. Beurteilung der Herbartschen Lehre.

Da nach Herbart die Gefühle und Begehrungen lediglich in den Vorgängen des Vorstellungsmechanismus (in dem Zusammenwirken und Widerstreit der Vorstellungskräfte) ihre Begründung finden, jener Vorstellungsmechanismus sich uns aber als eine Unmöglichkeit erwiesen hat (cf. den II. Abschnitt dieses Buchs), so ist die Herbartsche Erklärung der Gefühle und Begehrungen für uns von vornherein selbstverständlich ganz unannehmbar. Sie erweist sich aber auch dann als unzureichend, wenn man die Herbartschen Prämissen als richtig zugiebt, was nachstehend des näheren dargethan werden soll.

Was zunächst die Erklärung der Gefühle anbetrifft, so hat der Gedanke, dass jede Hemmung seelischer Thätigkeit als Unlust, jede Steigerung derselben als Lust empfunden werde, auf den ersten Blick eine gewisse Wahrscheinlichkeit. Doch abgesehen davon, dass dieser Annahme mancherlei Thatsachen des Bewusstseins entgegenstehen (cf. unten), so könnte ihr jene Wahrscheinlichkeit doch auch nur unter der Voraussetzung zugesprochen werden, dass die Hemmungen und Steigerungen der Vorstellungskräfte als solche von der Seele selbst

[1]) cf. dazu Herbart VI, S. 110 und S. 356 f.

erlebt würden. Davon ist aber, wie früher dargethan, bei Herbart gar nicht die Rede. Nach seiner Auffassung hat jede einzelne Vorstellung ihre besondere, nur ihr zugehörige Vorstellungs-Thätigkeit, und die Hemmungen, Spannungen, Förderungen etc., aus denen die Gefühle entstehen sollen, sind eben nur Hemmungen, Spannungen etc. jener einzelnen Vorstellungen, an deren Thätigkeitszuständen nach Herbarts Meinung die Seele selbst so gewiss keinen Anteil nimmt, so gewiss es ihm ernst war mit seinem metaphysischen Lehrsatz, „dass es im Reiche des Seins gar keine Ereignisse gebe noch geben könne". Seine Schüler ignorieren zwar diese metaphysische Voraussetzung, indem sie behaupten, dass selbstverständlich alles Thun und Leiden der Vorstellungen unmittelber auch ein Thun und Leiden der Seele selber sei; allein abgesehen von den groben Widersprüchen, in welche man nachgewiesenermassen durch diese Verleugnung des Meisters sich verwickelt (cf. oben S. 59 ff.): warum sollte sich denn die Seele veranlasst finden, die gegenseitigen Hemmungen und Förderungen ihrer Vorstellungskräfte mit Gefühlen der Lust und Unlust zu begleiten, da doch — nach der übereinstimmenden Ansicht Herbarts und seiner Schüler — die Vorstellungskräfte sich einander beständig ausgleichen! Was die Seele in der gehemmten oder geklemmten Vorstellung an freier Thätigkeit einbüsst, das macht sie ja auf der andern Seite in der hemmenden und klemmenden Vorstellung wieder geltend. So entsteht ihr aus dem Wechselspiel ihrer Vorstellungskräfte weder ein Gewinn noch ein Nachteil und liegt somit auch für sie, als Ganzes genommen, in jenem Wechselspiel keinerlei Veranlassung zu gemütlicher Erregung. Und wenn es dennoch unbegreiflicher Weise so wäre, wie müsste dann das Gefühlsleben der Seele sich gestalten? Offenbar als eine beständige Mischung oder Oscillation von Lust und

Unlust, entsprechend dem beständigen Ausgleichungsprozesse hemmender nnd gehemmter Vorstellungskräfte. Damit stimmen aber die Erfahrungsthatsachen des Bewusstseins durchaus nicht überein.

Können sonach die fraglichen Vorgänge des Herbartschen Vorstellungsmechanismus als Entstehungsbedingungen der Gefühle nicht einmal in dem Sinne betrachtet werden, dass sie der Seele begreiflichen Anlass darbieten, ihre eigene Natur in Gefühlszuständen zu äussern: so verbietet es sich vollends, jene Vorgänge als die völlig zureichende Ursache zu betrachten, aus der ohne jede Mitwirkung der Seele selbst das Gefühl als analytische Folge mit selbstverständlicher Notwendigkeit entspränge. Dass Herbart die Sache so aufgefasst wissen wollte, unterliegt keinem Zweifel. Nach ihm soll ja die Seelenqualität nur in Vorstellungen sich zu äussern vermögen, die als Selbsterhaltungen eben dieser Qualität (im Konflikt mit anderen Realen) gedacht werden; die Gefühle dagegen sollen nicht in gleicher Weise wieder als Äusserungen dieser Qualität angesehen werden, sondern als Zustände der einzelnen Vorstellungen, als der unmittelbare Ausdruck dessen, was den Vorstellungskräften in ihrem Zusammen- und Gegeneinanderwirken widerfährt.

Dies hat nun — hier einmal abgesehen von allen Widersprüchen, in welche diese ganze Anschauungsweise nachgewiesenermassen verwickelt — immerhin einen gewissen Sinn, so lange man wenigstens, wie Herbart es that, vollen Ernst damit macht, wirklich die Vorstellungen als die Träger der Gefühle zu betrachten. Ganz widersinnig aber erscheint das Doppelspiel seiner Schüler, welche in Übereinstimmung mit dem Meister an der bloss vorstellenden Qualität der Seele, sowie an seiner Erklärung des Gefühls festhalten, trotzdem dann aber — um gegnerischen Einwänden zu entschlüpfen — auf das zuversichtlichste behaupten, dass selbstverständlich auch die Gefühle, ebenso wie die Vorstellungen, Zustände der Seele selber seien. Wie kann denn eine Seele, deren Qualität ursprünglich so veranlagt ist, dass sie sich nur in Vorstellungen zu äussern vermag, hinterdrein sich nun doch die ganz anders gearteten Zustände der Lust und Unlust aufdrängen lassen! Keinem Wesen können auf irgend eine Weise Zustände aufgenötigt werden, zu denen dasselbe seiner ganzen Natur nach von vornherein nicht befähigt ist. Ist wirklich die Seele ihrer Qualität nach nur ein vorstellendes Wesen, so kann sie auch nichts, was sich, sei es von aussen, sei es von innen, ihrer Auffassung darbietet, anders als eben vorstellend innewerden. Jede Möglichkeit, die Gefühle als Zustände ihres Wesens zu denken, ist unter jener Voraussetzung ein für allemal abgeschnitten, — wobei es ganz gleichgiltig ist, ob man die Sache so ansieht, dass die Gefühle „zunächst“ in den Vorstellungen entstehen und von da aus dann erst mittelbar auf die Qualität der Seele sich übertragen, oder so, dass es von vornherein die Qualität der Seele ist, welche die Gefühle aus sich entstehen lässt.

Zudem, wenn man (im Unterschiede von Herbart) die Gefühle als Zustände der Seele selbst betrachtet wissen will, wie kann man dann andrerseits doch wieder (in Übereinstimmung mit Herbart) das Beharren dieser Zustände leugnen, welches man doch hinsichtlich der Vorstellungen, eben weil sie „Zustände der Qualität der Seele“ seien, für selbstverständlich hält (cf. z. B. Volkmann, Psychol. I. S. 180 f.). Die vorübergehende Natur der Vorstellungskonstellationen, aus denen die Gefühle entstehen sollen, steht einer Fortdauer der Gefühle nicht mehr und nicht weniger im Wege, als der Fortdauer der Vorstellungen die ebenfalls vorübergehende Natur des „Zusammens der Seele mit anderen Realen“.

Die beregten Widersprüche hat auf das klarste schon Lotze nachgewiesen, und dieser Nachweis ist bisher durch kein Gegenargument aus der Herbartschen Schule irgendwie entkräftet worden. „Dass an Vorstellungen Gefühle sich anknüpfen, geht nie aus der Natur der Vorstellungen oder aus irgend einer Komplikation derselben hervor, als müsste jedes Wesen, das einmal der Vorstellungen fähig wäre, auch die Gefühle als eine analytische Folge dieser Fähigkeit erdulden; sie entstehen vielmehr, sofern die Vorstellungen, zurückwirkend auf das Ganze der Seele, in diesem ein eigentümliches Vermögen des Gefühls antreffen, dem die neuen Erscheinungen der Lust oder Unlust abzugewinnen sind". (cf. Lotze, medicin. Psychol. S. 150 ff.). „Die Klemme, in der sich eine Vorstellung befindet, mag ihr selbst, wenn wir sie personifizieren und ihr ein Vermögen des Gefühls schon beilegen, unangenehm sein; warum aber die individuelle Seele sich dies zu Herzen nimmt und ein Gefühl davon hat, wird dadurch nicht klarer; wir sehen vielmehr recht deutlich, dass man in dem Wesen der Seele eine von ihrer Vorstellungsfähigkeit noch sehr unterschiedene Empfänglichkeit voraussetzen muss, um zu begreifen, warum sie von einer Klemme ihrer Vorstellungen eben ein Gefühl erlange". (Lotze „kleine Schriften" II. Band, 1886, S. 180). „Eine bloss vorstellende Seele würde keinerlei Grund in sich finden, eine innere Veränderung, wäre sie selbst gefahrdrohend für die Fortdauer ihres Daseins, anders als mit der gleichgültigen Schärfe der Beobachtung aufzufassen, mit der sie jeden anderen Widerstreit von Kräften betrachten würde; entstände ferner aus anderen Quellen doch neben der Wahrnehmung noch ein Gefühl, so würde wieder die bloss fühlende Seele selbst in dem höchsten Schmerze weder Grund noch Befähigung in sich finden, zu einem Streben nach Veränderung überzugehen; sie

würde leiden, ohne zum Wollen aufgeregt zu werden. Da dies nun nicht so ist und damit es anders sein könne, muss die Fähigkeit, Lust und Unlust zu fühlen, ursprünglich in der Seele liegen, und die Ereignisse des Vorstellungslaufes, zurückwirkend auf die Natur der Seele, wecken sie zur Äusserung, ohne sie erst aus sich zu erzeugen; welche Gefühle ferner das Gemüt beherrschen mögen, sie bringen nicht ein Streben hervor, sondern sie werden nur zu Beweggründen für ein vorhandenes Vermögen des Wollens, das sie in der Seele vorfinden, ohne es ihr jemals geben zu können, wenn es ihr fehlte." „Diese Überzeugung würden wir keineswegs für ersetzt halten durch ein Zugeständnis, mit dem man uns entgegnen könnte: dass ja allerdings irgend eine thatsächliche Lage des Vorstellungsverlaufes noch nicht selber das Gefühl der Lust oder Unlust oder das Streben sei, das aus ihr hervorgehe, dass aber doch eben Gefühl und Streben nichts anderes seien, als die Formen, unter welchen jener Thatbestand von dem Bewusstsein aufgefasst werde. Wir würden vielmehr hinzufügen müssen, dass gerade diese Formen der Auffassung nicht unbedeutende Beiwerke sind, deren man gelegentlich gedenken könnte, als spielten sie nur neben jenem Thatbestand des Vorstellungslaufes, in dem allein das Wesen der Sache läge, nebenher; das Wesentliche liegt hier vielmehr eben in dieser Art des Erscheinens. Als Gefühle und Strebungen sind die Gefühle und Strebungen von Wert für das geistige Leben, dessen Bedeutung nicht darin besteht, dass allerhand Verwickelungen der Vorstellungen eintreten, die beiläufig unter jenen Formen zum Bewusstsein kommen, sondern darin, dass die Natur der Seele imstande ist, sich irgend etwas als Gefühl und Streben erscheinen zu lassen." (Lotze Mikrokosmos I, S. 200 f.)

Nach Lotze — mit dem wir im wesentlichen über-

einstimmen — sind also die Vorstellungen und deren gegenseitige Beziehungen[1]) nicht als die zureichende Ursache der Gefühle anzusehen, sondern nur als die veranlassenden Reize, auf welche reagierend die Seele selbst erst die Gefühle erzeugt, darin ihrer eignen Qualität einen wesentlich neuen Ausdruck gebend. Um dieses zu können, muss die Seele mit einer ursprünglichen Anlage zum Fühlen begabt sein, — womit aber nicht irgend eine besondere Kraft oder ein besonderer Zustand oder sonst irgend etwas ausser und neben ihrer Qualität gemeint ist, sondern eben diese Qualität selbst, sofern sie gerade so geartet ist, dass sie bei geeigneten Veranlassungen sich in Zuständen der Lust und Unlust zu äussern vermag.

Der Unterschied, welcher in diesem Punkte zwischen Herbart und Lotze besteht, liegt also gar nicht darin, dass nach Lotze zu der ursprünglichen Qualität der Seele noch irgend ein anderweitiges Etwas hinzukäme, sondern er liegt lediglich in einer verschiedenen Auffassung der Qualität selbst. Während Herbart sich diese so geartet denkt, dass sie sich überall nur vorstellend äussern kann, soll sie nach Lotze so beschaffen sein, dass sie — unter anders gearteten Bedingungen — sich auch in anders gearteten Zuständen, hier speciell in Gefühlen der Lust und Unlust, auszudrücken vermag. Dem Wesen der Seele, insonderheit ihrer von Herbart so nachdrücklich behaupteten Einfachheit, widerstreitet diese Auffassung nicht mehr und nicht weniger, als die andere,

[1]) Wenn Lotze die Anregung zum Gefühl von Vorstellungs-Verhältnissen ausgehen lässt, so denkt er dabei selbstredend nicht an das Verhältnis zusammenwirkender oder widerstrebender Vorstellungs-Kräfte, — die es nach ihm überall nicht giebt —, sondern nur an das Verhältnis der Vorstellungs-Jnhalte, und dies natürlich auch nur soweit das betr. Verhältnis zum Ganzen der Seele in Beziehung tritt.

weder von Herbart noch von seinen Schülern jemals geleugnete Thatsache, dass ein und dieselbe Seelenqualität sich in verschieden gearteten Empfindungen und Vorstellungen äussert, deren Verschiedenartigkeit selbstredend auch niemals bloss in der Eigentümlichkeit der sie veranlassenden äusseren Reize, sondern immer zugleich auch in der Qualität der Seele ihre Begründung findet.[1])

Die Einwendungen, welche aus der Herbartschen Schule gegen die Lotzesche Lehre vom Gefühl erhoben worden sind, beruhen zum grössten Teil auf einer auffallenden Unkenntniss — doch nicht einer absichtlichen Verdrehung? — dessen, was Lotze unter „Gefühls-Anlage“ (Gefühls-Vermögen) verstanden wissen will. Man glaubt seine Lehre damit abthun zu können, dass man ihm ohne weiteres die veraltete Seelenvermögen-Theorie der Wolffschen Schule aufhängt und ihn für deren Konsequenzen verantwortlich macht, während Lotzes Lehre nachgewiesenermassen mit jener Theorie gar nichts gemein hat.

Einer solchen Missdeutung begegnen wir z. B. wiederholt in der „Zeitschrift für exakte Philosophie,“ dem Hauptorgan der Herbartschen Schule, wo es u. a. (Bd. VIII, S. 236) in einem von J. Pokorny verfassten Streitartikel heisst: „Wie Lotze zugiebt, sind neben dem Gefühlsvermögen gewisse Verhältnisse der Vorstellungen zur Entstehung der Gefühle noch immer notwendig. Was thut nun das Gefühlsvermögen dazu? giebt es die Auffassung, das Bewusstsein des eigentümlichen Zustandes der Vorstellungen beim Fühlen? oder bringt es selbst die Gefühle hervor, während die gewissen Vorstellungsverhältnisse nur die Reize dazu sind etc.?“

[1]) cf. Näheres hierüber Lotze Mikrok. I., S. 188 ff., Metaphysik S. 534 ff.

Wir haben darauf im Sinne Lotzes zunächst zu erwidern, dass das Gefühlsvermögen überhaupt nichts thut, nichts giebt und nichts hervorbringt, sondern dass dies die Seele gefälligst selbst besorgt. Die Seele könnte aber durch keinerlei Vorstellungsvorgänge oder sonstige Reize zu Gefühlen veranlasst werden, wenn ihre Qualität nicht eben eine derartige wäre, dass sie auf jene Reize in Form des Gefühls zu reagieren vermöchte, m. a. W. wenn sie nicht ursprünglich zum Fühlen beanlagt wäre oder ein Gefühls-Vermögen besässe. Nach dieser kurzen Berichtigung möchten wir Herrn Pokorny folgende Gegenfrage zur Beantwortung vorlegen: Wie Herbart und seine Schüler zugeben, sind zur Entstehung der Vorstellungen (Empfindungen) gewisse äussere Reize immer noch erforderlich. Was thut nun die Qualität der Seele dazu? gar nichts? überliefern ihr jene Reize die Vorstellungen fix und fertig, so dass sie dieselben ohne jedes eigene Zuthun nur so passiv hinzunehmen brauchte? Nach Herbarts — und gewiss auch nach Herrn Pokornys Meinung — durchaus nicht! Sehr entschieden und unzweideutig werden in der Herbartschen Psychologie die Vorstellungen der Seele als Äusserungen und Auswirkungen ihrer eigenen Qualität hingestellt, und dass sie gerade so ausfallen, wie sie ausfallen, soll durchaus nicht bloss in der Beschaffenheit der äusseren Reize, sondern sehr wesentlich auch in der Art jener Qualität begründet sein. Genau dasselbe nun meint Lotze, wenn er behauptet, dass der zureichende Grund für die Entstehung und Beschaffenheit der Gefühle nicht allein in den veranlassenden Vorstellungsvorgängen, sondern zugleich auch in der eigentümlichen Beschaffenheit der Seelenqualität zu suchen sei, m. a. W. dass die Seele dafür beanlagt sei.

Während also die Lotzesche Lehre nach dieser Seite hin ihren Herbartschen Gegnern thatsächlich gar keinen

Angriffspunkt darbietet, besteht allerdings in einer anderen Hinsicht eine sehr erhebliche Differenz, welche eine Aussöhnung der beiderseitigen Meinungen unmöglich erscheinen lässt. Diese Differenz liegt darin, dass Lotze die Vorstellungen und deren Beziehungen als Reize (höherer Ordnung) betrachtet, welche, auf das Wesen der Seele einwirkend, diese zur Erzeugung der Gefühle veranlassen, während nach der Meinung Herbarts und seiner Schüler die Seele wohl auf äussere Reize reagieren, ihren eigenen Zuständen dagegen völlig unempfindlich gegenüberstehen soll. Darauf beruft sich u. a. auch Herr Pokorny, indem er a. a. O. gegen Lotze einwendet: „Wohl können die Zustände anderer, mit der Seele im Zusammen befindlicher Wesen als Reize für das Entstehen eigentümlicher Seelenzustände angesehen werden, nicht aber können Zustände der Seele als Reize auf sie selbst wirken.“ Die Begründung ist Herr Pokorny uns leider schuldig geblieben. Freilich versteht sich die behauptete Unempfindlichkeit der Seele von selbst, wenn man, wie Herbart es that, die Qualität der Seele und das geistige Geschehen derart von einander trennt, dass eins das andere in keiner Weise berührt (cf. oben S. 54); wenn man aber, wie Herr Pokorny (cf. a. a. O. S. 233) und die meisten anderen Schüler Herbarts, diese metaphysische Voraussetzung verwirft und an dem geistigen Geschehen die Qualität der Seele realiter teilnehmen lässt: dann erscheint es nicht nur sehr wohl möglich, dass die Zustände der Seele auf ihre Qualität als Reize einwirken und sie zu neuen Äusserungen ihres Wesens anregen, sondern es wäre sogar widersinnig, diese Möglichkeit leugnen zu wollen. Voraussetzung ist dabei selbstverständlich, dass die Qualität der Seele als eine solche betrachtet wird, die 1. überhaupt für Reize empfänglich ist und 2. auf verschiedenartige Reize in verschiedenen Formen reagiert:

eine Voraussetzung, die hinsichtlich der Vorstellungen (Empfindungen) von allen Herbartianern ohne weiteres zugestanden wird.

Der von anderer Seite[1]) erhobene Einwand, dass die Seele wohl auf Sinnesreize reagieren könne, weil diese „in keiner Weise zum Wesen der Seele selbst gehören, dieser vielmehr etwas ganz Fremdes, von aussen an sie Herankommendes seien," dass dagegen die inneren Zustände der Seele nicht wieder als Reize auf die Seele einwirken könnten, „da dieselben der Seele offenbar noch nicht zugehörig sein würden, wenn die Seele auf sie erst noch antworten müsste": dieser wenig überlegte Einwand übersieht, dass die Seele überhaupt auf keinen Reiz reagieren und antworten kann, von dem sie nichts merkt, m. a. W. der für sie noch kein Inneres geworden ist. So lange die Sinnesreize für die Seele noch „etwas ganz Fremdes" sind, so lange sie in ihrem Wesen in keiner Weise von ihnen berührt wird und nichts von ihnen erfährt, kann sie auch in keiner Weise auf dieselben antworten. Jeder Reiz, der auf die Seele wirken soll, muss selbstverständlich für sie bereits zu einer inneren Erregung ihres Wesens geworden sein, bzw. in demselben Augenblicke, wo er zu wirken beginnt, es werden. Jene ganze Unterscheidung, worauf der angezogene Einwand sich stützt, ist also sinnlos.[2])

[1]) cf. pädagog. Studien Jahrgang 1881, II. Heft, S. 9 f.

[2]) Die von anderen Schülern Herbarts gegen Lotze erhobenen Einwürfe decken sich im wesentlichen mit den bereits besprochenen. Befremdlich erscheint es uns, dass Volkmann — unter allen Psychologen der Herbartschen Schule der gründlichste — den schwerwiegenden Einwürfen Lotzes so wenig entgegenzusetzen hat. Auf den Kern jener Einwürfe — sc. wie eine Seele, deren Qualität von Haus aus bloss zum Vorstellen befähigt ist, sich gleichwohl die davon ganz verschiedenen Zustände der Lust und Unlust aufnötigen lassen könne, — geht Volkmann gar nicht ein,

Die bisherigen Untersuchungen drehten sich im wesentlichen um die Frage, ob sich aus den Herbartschen Prämissen, deren Denkbarkeit zugegeben, das Gefühl als notwendiges oder auch nur als mögliches Ergebnis derselben ohne innere Widersprüche analytisch erklären lasse. Die Untersuchungen haben ergeben, dass dies nicht der Fall sei. Die Herbartsche Erklärung des Gefühls ist aber nicht nur in sich selbst haltlos und widerspruchsvoll, sondern sie lässt sich auch nicht in Einklang bringen mit den Thatsachen der Erfahrung, was im Folgenden nun noch des näheren zu beweisen sein wird.

Nach Herbarts Theorie haften die Gefühle allemal an bestimmten Vorstellungen (als deren Modifikationen), doch nur an solchen Vorstellungen, die im Bewusstsein sind bezw. zu höherem Bewusstsein emporsteigen (cf. Herbart VI, S. 73 ff.). Demnach müssten mit den jeweiligen Gefühlen gleichzeitig immer auch die Vorstellungen bewusst sein, aus denen jene entstehen und an denen sie haften sollen. Dem widerspricht aber die Erfahrung auf das unzweideutigste.

Dem Einwande Lotzes, dass nicht einzusehen sei, „warum die Seele selbst sich die Klemme ihrer Vorstellungen zu Herzen nehmen und ein Gefühl davon haben solle," weiss er nur entgegenzuhalten, dass „die Spannungen der Vorstellungen zugleich auch Zustände der Seele seien und von dieser gewusst werden." Als ob damit etwas gewonnen würde! Wenn die Seelenqualität ursprünglich nur zum Vorstellen angelegt ist, warum nimmt sie denn von jenen Spannungsverhältnissen nicht eben bloss eine vorstellende Notiz? Zudem, welcher Widersinn, die Seelenqualität selbst in die Spannungen und Klemmen der Vorstellungen hineingeraten zu lassen, die sie zugleich auch (als das in den Vorstellungen Thätige) bewirken soll! Sie, die absolut einfache, die als solche nach Herbart überhaupt jeder Zuständlichkeit und jedes Geschehens unfähig ist, sie soll sich selbst hemmen, sich selbst in Spannung versetzen und klemmen, und so in sich selbst und mit sich selbst sich entzweien?! (cf. dazu oben S. 60 f.)

Nicht nur mannigfache sinnliche Schmerz- und Lustgefühle, sondern auch rein geistige Gefühle treten in unserem Bewusstsein auf oder klingen doch in demselben nach, ohne dass zugleich von dem Inhalt der zugehörigen Vorstellungen irgend etwas im Bewusstsein zu finden wäre. Wenn Herbart dies hinsichtlich der sinnlichen Gefühle selber zugesteht (cf. V, S. 72 f.; VI, S. 92 ff.), so wird er damit offenbar seinen eigenen Voraussetzungen untreu. Sind die Gefühle wirklich nur an bewusste Vorstellungen gebunden, und bedeutet das Bewusstsein einer Vorstellung, wie Herbart ausdrücklich versichert[1]), nichts anderes als dies, dass sie ihr Objekt (ihren Inhalt) eben jetzt wirklich vorstellt, so kann schlechterdings nicht geleugnet werden, dass mit den Gefühlen jedesmal auch der Inhalt der Vorstellungen, an denen sie haften sollen, ganz oder teilweis zu wirklich bewusster Auffassung gelangen müsste. Wird dagegen nichts von ihrem Inhalt „eben jetzt wirklich vorgestellt", wie es mit den die Gefühle veranlassenden Vorstellungen thatsächlich oft der Fall ist, so sind sie nach Herbart eben auch nicht im Bewusstsein; folglich können auch die betr. Gefühle nicht an sie als ihre Zustände gebunden sein.

Es ist ferner eine bekannte Erfahrungs-Thatsache, dass die Gefühle nicht nur hinsichtlich ihrer Intensität, sondern auch hinsichtlich ihrer Färbung sich mannigfach von einander unterscheiden. Das Lustgefühl eines ästhetischen Genusses trägt einen ganz anderen Charakter, als etwa das Lustgefühl befriedigter Habgier, das Unlustgefühl der Langeweile einen ganz anderen Charakter, als das der Trauer etc. Auch diese Thatsache lässt sich mit Herbarts Gefühls-Theorie nicht in Einklang bringen, was sogar von einzelnen seiner Schüler eingeräumt wird.[1]) Wäre nämlich das Gefühl, wie Herbart meint, wirklich nur begründet in dem Zusammenwirken und Widerstreit der Vorstellungskräfte, in ihren Hemmungs- und Spannungsverhältnissen und deren Vermehrung oder Verminderung, so könnten Gefühls-Unterschiede lediglich in der Intensität der Lust oder Unlust zu Tage treten, da auch jene Hemmungs- und Spannungs-Vorgänge, aus denen die Gefühle entstehen sollen, nur in dieser Hinsicht eine Verschiedenheit darbieten, die unterschiedliche Qualität des Vorstellungs-Inhaltes aber für das Gefühl nach Herbart nur insoweit in Betracht kommt, als durch dieselbe das Mehr oder Minder der Hemmungen, Spannungen etc. bedingt wird. — Mit dem möglicherweise zu erhebenden Einwande, dass doch nach Herbart das in einer bestimmten Vorstellung oder Vorstellungsmasse eingeschlossene Gefühl durch den Einfluss anderweitiger, aus anderen Vorstellungsgegenden des Bewusstseins sich herzudrängender Gefühle mannigfach modifiziert werden könne: mit diesem Einwande ist insofern gar nichts gedient, als auch diese letzteren Gefühle, weil auf dieselbe Weise entstehend, sich sowohl von dem zu modifizierenden Gefühl als auch untereinander alle nur hinsichtlich ihrer Intensität unterscheiden, sonach auch nur eine Modifikation hinsichtlich der Intensität, nicht aber hinsichtlich der Qualität des Gefühls bedingen können.

[1]) „Dass eine Vorstellung im Bewusstsein bestehe, heisst bekanntlich nichts anderes als nur, dass sie eben jetzt ihr Objekt wirklich vorstellt. Besteht eine Vorstellung des Blauen im Bewusstsein, so wird das Blaue nun wirklich vorgestellt. Desgleichen, dass eine Vorstellung steige, heisst nichts anderes, als dass sie ihr Vorgestelltes jetzo klärer, mit mehr Intension vorbilde, als unmittelbar zuvor, da sie noch in einem mehr gehemmten Zustande war". (Herb. VI, S. 74).

[1]) cf. Ballauf „Die Elemente der Psychologie", Cöthen 1877, S. 50.

Da nach Herbart in den Gefühlen der Lust und Unlust die Förderungen und Hemmungen der Vorstellungsthätigkeit zum Ausdruck kommen sollen, jene Förderungen und Hemmungen zugleich aber eine entsprechende Zunahme oder Abnahme der Vorstellungs-Klarheit bedeuten (cf. Herbart V, S. 15 f.), so folgt, dass mit dem Klarheits-Wechsel der bezüglichen Vorstellungen auch der Wechsel des Gefühls Hand in Hand gehen muss. Jedenfalls müssten nach dieser Theorie diejenigen Vorstellungen, welche sich zur ungehemmtesten Klarheit erheben, allemal die Träger der lebhaftesten Lustgefühle sein. „Die Mathematik wäre dann die Fundgrube der stärksten Lustgefühle, und es müsste z. B. die Vorstellung, dass $2 \times 2 = 4$ ist, grössere Lust in uns erwecken, als die dunkle Vorstellung von unserer innigsten Liebe.[1]) Dem ist nun thatsächlich gar nicht so. Zwar kann unter gewissen Umständen das Klarwerden einer Vorstellung als solches ein Gefühl der Lust in uns erregen, etwa wenn uns nach langem vergeblichen Besinnen ein vergessener Name wieder einfällt, oder in ähnlichen Fällen, wo wir auf das Klarsein der Vorstellungen besonderen Wert legen; in weitaus den meisten Fällen aber steht die Lust des Gefühls mit dem ungehemmten Vorstellen und dem Klarsein der Vorstellung als solchem in gar keinem notwendigen Zusammenhange. Gesetzt, ich beschäftige mich in meinen Gedanken mit einem lieben Freunde, von dem ich lange getrennt war. Sein Bild entfaltet sich in meiner Erinnerung ganz klar und ungehemmt; dennoch aber erweckt es in mir ein schmerzliches Gefühl der Wehmut. Grade jetzt nun empfange ich von eben diesem Freunde einen Brief, worin er mir unerwarteter Weise sein baldiges

[1]) cf. Jürgen Bona Meyer „Kants Psychologie", Berlin 1870, S. 100.

Kommen anzeigt. Sofort verwandelt sich die Wehmut in lebhafte Freude; nicht aber deshalb, weil durch jene Nachricht die Vorstellung des Freundes, oder, wenn man lieber will: der ganze „Komplex" der auf ihn sich beziehenden Vorstellungen, zu ungehemmterer Klarheit gelangte, — denn ihrer Klarheit wird durch jene Nachricht weder etwas hinzugefügt noch abgethan —, sondern nur deshalb, weil mir durch den Brief die Gewissheit geworden ist, dass ich mit meinem Freunde bald wieder vereinigt sein werde.

Noch evidenter ergiebt sich die Haltlosigkeit der Herbartschen Theorie aus solchen Beispielen, welche erweisen, dass irgend eine Vorstellung gerade dann, wenn sie zur ungehemmtesten Klarheit gelangt, uns die höchste Unlust erregt. Wenn uns z. B. durch den Tod eines teuren Geliebten ein tiefer Seelenschmerz bereitet ist, so kann zwar dieser Schmerz mehr oder weniger leise fortklingen und nachklingen, auch wenn der Gedanke an den Verlust vorübergehend ganz dem Bewusstsein entschwunden ist; aber je mehr sich dieser Gedanke in den Vordergrund des Bewusstseins drängt, je mehr er sich über alle anderen Vorstellungen zu ungehemmter Klarheit erhebt, um so grösser die Unlust, die er erregt. Nach der Herbartschen Theorie, der es nicht auf den Vorstellungs-Inhalt und dessen Bedeutung für das Ganze der Seele, sondern nur auf die ungehemmte Entfaltung der Vorstellungs-Thätigkeit ankommt, müsste das gerade Gegenteil der Fall sein.

Lebhafte Gemütserschütterungen (Affekte) wie Angst, Schreck, Entsetzen etc. sollen nach Herbart begründet sein in der ungewöhnlich starken Hemmung oder Spannung, in welche die gerade im Bewusstsein befindlichen Vorstellungen durch plötzliche Eindrücke entgegengesetzter Art versetzt werden. Es sollen daher diejenigen Eindrücke „am heftigsten affizieren, welche dem

gegenwärtigen Bewusstsein am entferntesten liegen". (cf. Volkmann, Psychol. II, 392). Was lehrt dazu nun wieder die Erfahrung? — Es ist eine bekannte Erscheinung, dass wir schreckhaften Gefühlen des Grauens gerade dann am zugänglichsten sind, wenn wir uns mit grauenerregenden Gedanken beschäftigen. Wenn jemand in nächtlicher Einsamkeit sich mit Gespenstergedanken quält, so wird eine nun wirklich eintretende furchterregende Erscheinung ihm ungleich mehr Grauen verursachen, als wenn er sich gerade in einem komischen, heiteren, also völlig entgegengesetzten Vorstellungskreise bewegt. Nach Herbarts Theorie müsste es wieder gerade umgekehrt sein. — In anderen Fällen lebhafter Gemütserschütterung kommt das Verhältnis und der Gegensatzgrad, in welchem der neue Eindruck zu den gerade im Bewusstsein befindlichen Vorstellungen steht, überhaupt gar nicht in Betracht. Wenn wir etwa auf einsamer Wanderung uns unerwartet am Rande eines jähen Abgrundes sehen, so wird uns auf jeden Fall lebhafter Schreck ergreifen, gleichviel mit was für Gedanken wir uns in diesem Augenblicke gerade beschäftigen. Gesetzt, wir waren mit unseren Gedanken gerade bei einer wichtigen Frage der Politik: was müsste nun nach der Herbartschen Theorie in dem Bewusstsein vor sich gehen, wenn die Wahrnehmung des Abgrundes hinzutritt? Zunächst offenbar keinerlei Hemmung und Spannung der Vorstellungen; denn die politischen Betrachtungen stehen ja zu der Vorstellung des Abgrundes in gar keiner Beziehung des Gegensatzes, sondern es sind durchaus disparate Vorstellungen; disparate Vorstellungen aber hemmen einander nach Herbart nicht, sondern sie „komplizieren sich bloss, ohne sonstwie auf einander einzuwirken, ohne einander zu hemmen oder zu verstärken". Es könnte also auch von einem Affekt in solchem Falle vom Herbartschen Standpunkte nicht die

Rede sein. Doch aber tritt er erfahrungsgemäss wirklich ein, und muss also wohl die Herbartsche Theorie falsch sein. — Was in uns den Affekt erregt, das ist eben gar nicht bloss das Verhältnis (der Gegensatz) der neuen Wahrnehmung zu den gerade im Bewusstsein befindlichen Vorstellungen und die dadurch bedingte Vorstellungs-Hemmung und Spannung; sondern es ist die Bedeutung, welche dem Inhalt des neuen Eindrucks für unser ganzes Selbst — entweder thatsächlich oder doch nach unserem Dafürhalten — innewohnt, in dem angenommenen Falle speciell das Bewusstsein der Gefahr, die unserem Leben droht, die aber zu den gerade im Bewusstsein stehenden Vorstellungen in gar keiner notwendigen Beziehung steht. Wenn wir fliegen könnten und fliegend plötzlich den Abgrund erblickten, so würde uns derselbe nicht im mindesten erschrecken, eben weil er uns alsdann nicht gefährdete. Nach der Herbartschen Lehre würde dieser Unterschied in der Fortbewegung des Wanderers für das Gefühl bedeutungslos sein; nach ihm müsste der plötzliche Anblick des Abgrunds den fliegenden Menschen ebenso sehr in Angst versetzen wie den wandernden, wenn nur die gerade bewussten Vorstellungen, zu denen der neue Eindruck hinzutritt, bei beiden die gleichen wären und sonach in beider Bewusstsein derselbe Vorstellungskonflikt stattfände.

Den angeführten Beispielen könnte unschwer eine grosse Fülle anderweitiger Erfahrungsthatsachen hinzugefügt werden, welche die Herbartsche Theorie in gleich auffallender Weise Lügen strafen.

Wie finden sich nun die Anhänger dieser Theorie mit solchen Thatsachen ab? Entweder man ignoriert dieselben mit metaphysischer Vornehmheit, wie Herbart selbst dies in so vielen Fällen gethan hat, oder aber man macht wirklich den Versuch, sie mit der Herbartschen Theorie nachträglich in Einklang zu bringen, aber

dann doch nur, um sich in allerlei neue Widersprüche zu verwickeln. Um nicht ungerecht zu erscheinen, wollen wir dies an einem Beispiel nachstehend beweisen.

„Wenn in mir die Vorstellung meines Elends aufsteigt — so findet sich u. a. Herr Flügel mit einer der beregten Thatsachen ab[1]) — so handelt es sich hier um einen mehr oder weniger weit verzweigten Komplex verschiedener Vorstellungen, zwischen welchen mancherlei Spannungsverhältnisse bestehen, so dass mit diesem Komplex auch die darin eingeschlossenen Gefühle der Beklemmung und Unlust ins Bewusstsein treten. Diese Gefühle sind eben in jenen Spannungsverhältnissen und der gestörten Evolution gewisser Vorstellungsreihen, welche die individuelle Lebenslage und das eigene Ich betreffen, begründet. Von einer mit dem Aufsteigen des besagten Komplexes verknüpften Begierde und einem nachfolgenden Gefühl der Befriedigung kann gar nicht die Rede sein; schon deshalb nicht, weil die Vorstellung des Elends, wenn dieses einigermassen intensiv ist, ohnehin eine sehr merkliche Höhe im Bewusstsein erreicht haben muss".

Herr Flügel giebt also der Erfahrung recht darin, dass, wenn die Vorstellung meines Elends sich zu ungehemmter Klarheit erhebe, daraus nicht ein Lustgefühl entstehe, — wie es nach Herbarts Voraussetzungen doch der Fall sein müsste —, sondern umgekehrt ein Gefühl der Unlust. Um nun aber diese Thatsache dennoch mit der Herbartschen Theorie in Einklang zu bringen, bedient er sich eines in der Herbartschen Schule sehr beliebten Kunstgriffs. Die ganz einfachen und der Beobachtung völlig zugänglichen Vorgänge des Bewusstseins, wie sie in dem beregten Falle vorliegen, werden, eben weil sie in ihrer Einfachheit zu deutlich gegen Herbart

[1]) cf. pädagogische Studien, Jahrgang 1881, Heft II, S. 15.

reden, in den Hintergrund gedrängt und nun mit Hülfe des — in dieser Beziehung äusserst brauchbaren — Vorstellungsmechanismus möglichst komplizierte und der Beobachtung weniger zugängliche „Vorstellungs-Komplexe", „Evolutionen" und „Spannungsverhältnisse" konstruiert, wo sich dann so manches drehen und wenden und in die „verzweigten Komplexe" hineinkonstruieren lässt, dass es in den Augen des Unbefangenen den Anschein gewinnt, als wäre hier das Unzulängliche nun doch Ereignis geworden.

Räumen wir nun Herrn Flügel zunächst einmal ein, die Vorstellung meines Elends, — welches etwa darin besteht, dass ich plötzlich ein armer Mann geworden bin, oder darin, dass mir mein Liebstes gestorben ist, oder in sonst derartigem —, also der Gedanke dieses Elends müsste notwendiger Weise einen weitverzweigten Komplex von Vorstellungen in sich schliessen, und zugegeben auch, dieser ganze Komplex müsste sich jedesmal im Bewusstsein entfalten, damit die betreffenden Gefühle entstehen können: so bleibt doch trotz alledem ganz unanfechtbar die Thatsache bestehen, dass, wenn diese Vorstellungsmasse, — die sich in dieser Hinsicht analog der Einzelvorstellung verhält, — zu ungehemmter Klarheit emporsteigt, ihre Vorstellungsthätigkeit auf Kosten anderer Vorstellungen zur Geltung bringend, eben insofern nach Herbart allerdings ein Lustgefühl entstehen muss. Wenn Herr Flügel dies nicht zugestehen will, so ist ihm entweder die Herbartsche Psychologie nicht genau genug bekannt, oder er weicht in diesem Punkte eben von Herbart ab. Dass ferner bei der Evolution eines verzweigten Vorstellungskomplexes zwischen den einzelnen Vorstellungen dieses Komplexes Gegensätze, Hemmungen und Spannungen sich geltend machen, und dass der Komplex insofern Gefühle der Beklemmung und Unlust einschliesst,

mag vom Herbartschen Standpunkte aus richtig sein; nur dass mit demselben Recht behauptet werden darf, es müsse die Evolution eines Vorstellungskomplexes neben jenen Unlustgefühlen auch Lustgefühle mit sich bringen, da ja die Evolution nicht bloss Hemmungen und Spannungen, sondern ebensowohl auch Ausgleichungen und Auflösungen derselben bedingt. Das Resultat wäre also hier, wie überhaupt bei jeder Evolution eines Vorstellungskomplexes, jedenfalls ein aus Lust und Unlust mannigfach gemischter Gefühlszustand, während doch thatsächlich die Vorstellung meines Elends mir ein sehr ungemischtes, reines Schmerzgefühl verursacht.

Sodann aber: Ist vom Herbartschen Standpunkte aus wirklich die Annahme zulässig, dass bei wiederholter Evolution eines Vorstellungskomplexes auch die Hemmungen (und die damit zusammenhängenden Spannungen), welche sich in demselben zu Anfang geltend machten, immer von neuem wieder hervortreten? Nach Herbart erstreckt sich die gegenseitige Hülfeleistung, welche verknüpfte Vorstellungen bei der Reproduktion einander gewähren „nur bis zu den Graden, in welchen sie wirklich vereinigt sind"; es vereinigen sich aber (entgegengesetzte) Vorstellungen nur „insoweit sie im Zusammentreffen weder von zufälliger fremder, noch von der unvermeidlichen gegenseitigen Hemmung leiden";[1]) folglich können sie einander auch nur insoweit reproduzieren. Danach können die Hemmungen und Spannungen, welche sich unter den verknüpften Vorstellungen eines Vorstellungskomplexes zu Anfang geltend machten, nachträglich überall gar nicht wieder hervortreten. [2])

[1]) cf. Herbart V, S. 21 f.

[2]) Herr Flügel gesteht dies wenigstens für den Fall einer häufig wiederholten Reproduktion in anderem Zusammenhange

Doch legen wir auf diese Spitzfindigkeiten keinen zu grossen Wert. Wichtiger ist es hervorzuheben, dass jene ganze Vorstellungsmaschinerie mit ihren Komplexen, Evolutionen und Spannungen zu den betreffenden Gefühlen thatsächlich in gar keiner notwendigen Beziehung steht. In dem Augenblicke, wo der Gedanke meines Elends zum ersten Male an mich herantritt, wenn ich also z. B. die Kunde erhalte, dass mir mein Liebstes durch den Tod entrissen ist: in diesem Augenblicke ergreift mich momentan und ganz unmittelbar ein lebhaftes Schmerzgefühl; der blosse Gedanke „dein Liebstes ist tot" und das damit eo ipso gegebene Bewusstsein des herben Verlustes ruft ohne jede anderweitige Vermittelung jenen Schmerz in mir hervor. Von der „Evolution eines weitverzweigten Vorstellungskomplexes", — die doch, weil nur bewusste Vorstellungen entfaltend und einen gewissen Zeitverlauf einnehmend, der Beobachtung irgendwie zugänglich sein müsste —, ist in solchen Fällen gar nichts zu konstatieren. Dass im weiteren Verlaufe der Zeit mit dem Gedanken an den Tod des Geliebten ein mehr oder weniger verzweigter Komplex bezüglicher Vorstellungen sich verbindet und dass diese Vorstellungen, je nach Inhalt und Bedeutung, auf das Gefühl steigernd oder abschwächend einwirken können, soll

(cf. Zeitschrift für exakte Philosophie Bd. XIII., S. 375) selber zu. Nun aber ist es Thatsache der Erfahrung, dass ein und dieselbe — etwa auf unser Elend bezügliche — Vorstellungsgruppe immer von neuem wieder die heftigsten Schmerzen aufzuwühlen vermag, auch wenn sie zum 100. oder 1000. Male in monotoner Gleichförmigkeit wiederkehrt. Ja, es kann der Fall sein, dass mit der Häufigkeit dieser Wiederkehr der Seelenschmerz sich mehr und mehr steigert, um schliesslich zur Verzweiflung zu führen. Von einer stetigen Wiedererneuerung der ursprünglichen Spannungsverhältnisse kann in solchen Fällen nach Herrn Flügels eigenem Dafürhalten nicht die Rede sein. Wo bleibt dann aber die Gefühlsursache?

nicht in Abrede gestellt werden; keineswegs aber liegt die Sache so, als ob nun in der Folge das Schmerzgefühl in jenen Vorstellungskomplex eingesperrt wäre und als ob von der Evolution dieses Komplexes und dem Wiederhervortreten seiner Spannungsverhältnisse die Erneuerung des Gefühls abhängig wäre; vielmehr genügt nach wie vor immer wieder der blosse Gedanke „dein Liebstes ist tot," um den alten Schmerz wieder lebendig zu machen. Jene ganze Hülfskonstruktion verzweigter Vorstellungskomplexe mit ihren verschleierten Hemmungs- und Spannungsvorgängen sich bekämpfender Vorstellungskräfte ist eben nur eine Erfindung des Notbehelfs, zulässig zwar vom Standpunkte des Herbartschen Vorstellungs-Mechanismus, aber in Wirklichkeit ebenso haltlos, wie dieser Mechanismus selbst, und ohne jede Stütze in den Thatsachen der Erfahrung.

In Anbetracht der nachgewiesenen Hinfälligkeit der Herbartschen Gefühlstheorie kann es nicht wunder nehmen, wenn selbst Vertreter der Herbartschen Richtung an jener Theorie irre zu werden beginnen und in wesentlichen Punkten der von uns vertretenen Lotzeschen Auffassung sich annähern oder geradezu anschliessen.

Eine derartige Annäherung an den Lotzeschen Standpunkt findet sich u. a. bei Ballauf, aus dessen Lehrbuch der Psychologie wir folgende bemerkenswerte Stelle hervorheben: „Ein Gefühl der Unlust entsteht, wenn eine Vorstellung von einer Seite her emporgehoben, von einer anderen niedergedrückt wird; ein Gefühl der Lust, wenn die verschiedenen einer Vorstellung gewährten Hülfen sich gegenseitig unterstützen, — vielleicht auch schon, wenn die einer emporstrebenden Vorstellung entgegenstehenden Hindernisse beseitigt werden und dadurch jenes Gefühl der Unlust verschwindet. Es soll aber erstens damit nicht behauptet werden, dass nicht

auch unter anderen Umständen Gefühle entstehen können; es ist zweitens nicht die Meinung, dass durch jenen Widerstreit oder jene Übereinstimmung gewisser Kräfte die Entstehung der Gefühle im vollen Sinne begreiflich geworden sei. Wir können uns eine Seele denken, d. h. wir vermögen wenigstens keinen Widerspruch in diesem Denken nachzuweisen, welche der Schauplatz solcher widerstreitenden und sich helfenden Vorstellungen wäre und von dem Ergebnis dieses Kampfes wüsste, ohne doch von dem Vorhandensein desselben irgend etwas durch ein Gefühl zu erfahren; wir müssen es vielmehr für einen eigentümlichen Zug in der Natur der menschlichen Seele erklären, dass der Verlauf jener Kämpfe in Form von Gefühlen sich ihr offenbart . . . . . Durch jene ganze Erklärung werden nur gewisse Umstände angegeben, unter welchen in unserer Seele Gefühle erzeugt werden, oder — wenn man lieber will — unter welchen sie, die Seele, Gefühle erzeugt; es wird aber auch zugleich die Stelle und die Art und Weise näher bezeichnet, wo und wie die Gefühle mit unseren Vorstellungen zusammenhängen."[1]) —

Hiernach hält Herr Ballauf an der Herbartschen Theorie zwar insoweit noch fest, als er in dem Wechselspiel Herbartscher Vorstellungskräfte immerhin eine wesentliche Bedingung für die Entstehung der Gefühle erblickt; andrerseits aber räumt er in scharfem Unterschiede von Herbart ausdrücklich ein, dass die Gefühle nicht aus jenem Spiel der Vorstellungen allein zu erklären seien, sondern dass ein ergänzender Grund für die Entstehung derselben in einem eigentümlichen Zuge der Seelennatur gesucht werden müsse, ja dass die Seele selbst die Gefühle erzeuge, während

[1]) cf. L. Ballauf „die Elemente der Psychologie," Cöthen 1877, S. 50.

jenen Vorstellungsvorgängen dabei nur die Rolle veranlassender Umstände zufalle. Damit spricht B. genau dasselbe aus, was Lotze meint, wenn er die Notwendigkeit eines Gefühls-Vermögens behauptet (cf. oben S. 97 f.). Wenn B. an anderem Orte trotzdem jedes „Seelenvermögen" in Abrede stellt, so begreift sich dies nur daraus, dass er sich unter Seelenvermögen eben etwas ganz anderes denkt, als was Lotze und was in Übereinstimmung mit diesem wir selbst darunter verstanden wissen wollen.

Einer ähnlichen Annäherung an den Lotzeschen Standpunkt begegnen wir bei Prof. Strümpell. „Die Herbartsche Ansicht — so räumt Strümpell ein — geht zu weit, wenn sie Gefühle und Begehrungen als solche für Umstimmungen oder Zustände der Vorstellungen selbst ausgiebt. Gefühl und Begehrung sind nicht etwas, das den dabei zu Grunde liegenden Vorstellungen selbst widerfährt. Die Vorstellung ist kein Gegenstand für sich, sondern existiert nur als ein lebendiger Zustand der Seele, als ein bewusster Bestand ihres Wesens. Was die Seele erlebt, erlebt sie stets in der Totalität ihrer Natur." „Die Herbartsche Ansicht übersieht den Unterschied zwischen formalen und qualitativen Bewusstseinsinhalten. Alle formalen Vorstellungsinhalte entstehen durch das Bewusstwerden gewisser Veränderungen und Verhältnisse in und unter den Vorstellungen, und es bedarf dazu keinerlei weiteren Zusatzes aus dem Innern der Seele, in welchem sich ihr Wesen anders beteiligte, als es schon dabei beteiligt war. Ein qualitativer Bewusstseinsinhalt aber kann immer nur infolge der Reaktion gegen eine Störung auftreten, die dadurch ausgeglichen wird, dass sich in solcher Reaktion das Wesen der Seele geltend macht. . . . So verhält es sich da, wo ein Gefühl auftritt, das heisst, ein Bewusstsein entspringt, welches dem an sich gleichgiltigen

Inhalte oder Verhältnis des Vorstellens einen Zusatz giebt, den keins von beiden hatte und der auch nicht im Bewusstwerden einer blossen Beziehung oder eines sonstigen formalen Umstandes bestehen kann." „Um solche Fälle zu verstehen, muss man voraussetzen, dass zu den Vorstellungen und ihren Verhältnissen noch etwas anderes hinzugekommen sei, welches aus einem eigentümlichen inneren Angriffe hervorgeht, welchen die Seele unter gewissen Bedingungen von den Vorstellungen erfährt und gegen den sie reagiert." „In solchen Fällen muss die Seele von den Vorstellungen, also innerhalb der vorstellenden Thätigkeit, jetzt ebenso leiden, etwas neues Qualitatives erleben, wie von äusseren Angriffen, wenn die Wärme oder der Laut oder der Druck schmerzhaft wird. Oder mit anderen Worten: sie giebt eine neue und eigentümliche Seite ihrer Natur in einem qualitativen Erlebnis kund, welches wir das Gefühl nennen."[1] —

Auch Strümpell also will die Gefühle — ganz im Gegensatze zu Herbart — nicht als Zustände der Vorstellungen aufgefasst wissen, sondern als unmittelbare Lebensäusserungen der Seele selbst; und diese Äusserungen der Seele sollen — in vielen Fällen wenigstens — nur begreiflich sein als eine Reaktion ihres Wesens gegen gewisse Reize (Störungen, Angriffe), welche seitens der Vorstellungen auf sie selbst ausgeübt werden.

Wenn Strümpell, trotz dieser sehr erheblichen Abweichungen von der Herbartschen Theorie, eine principielle Differenz in den bezüglichen Punkten nicht zugestehen will, vielmehr die Sache so darzustellen sucht, als ob der Unterschied nur in der „Ausdrucksweise"

---

[1] L. Strümpell „psychologische Pädagogik," Leipzig 1880, S. 110 ff.

liege, welche bei Herbart allerdings manchmal eine „verfehlte“ sei (cf. a. a. O. S. 112): so ist dieses Bemühen, die Fehler des Meisters zu beschönigen, als ein Zeichen der Pietät gewiss zu entschuldigen; nur dass dadurch unser eigenes Urteil über den wirklichen Sachverhalt in keiner Weise alteriert werden kann. Herbarts Ausdrucksweise ist im allgemeinen eine sehr präcise und sich gleichbleibende, so dass der unbefangene Leser an dem wirklichen Sinne derselben kaum zweifeln kann; und wäre dieses dennoch der Fall, so lässt jedenfalls seine Metaphysik, die als Grundlage seiner Psychologie hier den Ausschlag giebt, gar keinen Zweifel mehr darüber. Eine Psychologie, welche von der metaphysischen Voraussetzung ausgeht, „dass sich das Geschehen im Gebiete des Seienden — also auch das geistige Geschehen im Gebiete der Seelen-Qualität — nicht die geringste Bedeutung anmassen dürfe, dass es im Reiche des Seins gar keine Ereignisse gebe noch geben könne“: eine solche Psychologie kann, ohne ihre Voraussetzungen völlig auf den Kopf zu stellen, unmöglich lehren wollen, dass in dem geistigen Geschehen die Qualität der Seele selbst das Thätige und Leidende sei, und dass sie imstande sei, von diesem Geschehen irgend welche wirkliche Eindrücke, Angriffe, Störungen etc. zu erfahren und irgendwie darauf zu reagieren.

Ob die psychologischen Ansichten Strümpells sich mit dessen eigenen metaphysischen Voraussetzungen in Einklang bringen lassen, kann hier nicht des näheren untersucht werden.

Gegen Herbarts Lehre vom Begehren, der wir nun uns zuwenden, haben wir zunächst früher bereits erhobene Einwürfe zu erneuern. Diese Lehre beruht, gleich der vom Gefühl, ganz und gar auf dem Herbartschen Vorstellungs-Mechanismus, dessen Unmöglichkeit frühere

Betrachtungen (cf. S. 37 ff.) zur Genüge dargethan haben; es verfällt diese Lehre somit auch von vornherein demselben Richterspruche. Und wie wir hinsichtlich des Gefühls weiterhin uns überzeugten, dass wenn auch die Vorgänge jenes Mechanismus denkbar und nachweisbar wären, dennoch niemals begreiflich sein würde, wie irgend einer dieser Vorgänge der Seele in Form des Gefühls zum Bewustsein kommen könnte, wenn nicht eine Fähigkeit zu fühlen ursprünglich schon in ihrer Natur läge, so müssen wir der gleichen Überzeugung auch hinsichtlich des Begehrens Ausdruck geben. Kein Grund ist erfindlich, warum die Bewegung einer gegen ihre Hemmungen sich emporarbeitenden Vorstellung oder sonst ein derartiger Vorstellungsvorgang der Seele als ein Begehren zum Bewusstsein kommen sollte, wenn dieselbe von vornherein eben nur ein vorstellendes Wesen, also nicht a priori zum Begehren befähigt wäre. Keine Bewegung und kein Gleichgewicht der Vorstellungen, keine Spannung und Auflösung, Hemmung und Förderung, und was sonst an Ereignissen jener Vorstellungs-Mechanismus enthalten soll, könnte unter jener Voraussetzung anders, als eben vorstellend, von der Seele aufgefasst werden. Und wenn es dennoch gelingen sollte, das Gegenteil denkbar zu machen, so würden anderweitige Gründe die Herbartsche Theorie gleichwohl unmöglich machen.

Im Unterschiede von dem Gefühl soll das Begehren nach Herbart als eine fortschreitende Bewegung des Vorstellens aufgefasst werden, als ein Emporsteigen desselben gegen seine Hindernisse. Erst da, wo das gespannte Vorstellen sich mit Erfolg gegen seine Hemmungen zu erheben beginnt, wo seine Befreiung anhebt: erst da soll das Begehren einsetzen. Hat dies nun — hier einmal die Sache ganz nur vom Herbartschen Standpunkte aufgefasst — wirklich einen Sinn? Der Vor-

stellung, so lange sie noch in der Klemme sitzt, ein Streben (nach Befreiung aus derselben) beizulegen, dies hätte wenigstens dann eine Berechtigung, wenn man sie als ein Wesen denken wollte, welches die Klemme als solche empfindet und mit der Fähigkeit zu streben begabt ist; das Begehren aber erst da einsetzen zu lassen, wo die Erlösung beginnt und das gespannte Vorstellen allmählich seinen Effekt findet, ist offenbar unter jeder Bedingung ganz sinnlos. Der Einwand, dass ein Begehren natürlicherweise stattfinde nur insofern und insoweit die Hemmung noch nicht völlig überwunden sei, die Spannung noch fortbestehe: dieser Einwand würde das Zugeständnis in sich schliessen, dass dasjenige, woraus eigentlich das Streben hervorgehe, doch nicht das Emporsteigen der Vorstellung sei, sondern eben nur die Spannung, was dem anderen Zugeständnis gleichkommen würde, dass bei Herbart ein Unterschied zwischen der Begehrung und dem Gefühl (der Unlust) nicht bestehe.

Es erscheint sehr auffallend, dass diese, recht offen zu Tage liegende Ungereimtheit von den meisten Schülern Herbarts unbeanstandet adoptiert ist. Nur Volkmann,[1]) so viel uns bekannt, geht hier seinen eigenen Weg, indem er, abweichend von Herbart, das Begehren definiert als „die wachsende Spannung des Vorstellens bei feststehendem Klarheitsgrade seines Vorstellungsinhaltes." Wenn er hinzufügt, dass „von dem Bewusstwerden eines Strebens nicht die Rede sein könne, so lange den Veränderungen im Spannungsgrade des Vorstellens angemessene Veränderungen im Klarheitsgrade der Vorstellung parallel gehen, weil dann das gespannte Vorstellen successiv entweder seinen

[1]) cf. Volkmann, Lehrbuch der Psychologie, Cöthen 1885, II. Band, S. 397 ff.

Effekt finde oder der Bewusstlosigkeit verfalle": so lässt er damit erkennen, dass ihm der Widersinn der Herbartschen Auffassung nicht entgangen ist, wiewohl er gegen diese nicht ausdrücklich in Opposition tritt.

Freilich ist auch die Volkmannsche Definition keineswegs befriedigend. Wenn — wie Herbart und Volkmann meinen — die Spannung des Vorstellens als Gefühl der Unlust zum Bewusstsein kommt, und wenn die Spannung als solche ein Streben nicht bedingt, so kann auch aus einer wachsenden Spannung, die ihren Effekt nicht findet, niemals etwas anderes, als eine wachsende Unlust des Gefühls, herauskonstruiert werden; also auch hier kein greifbarer Unterschied zwischen Begehren und Fühlen! Zudem, wenn in dem Begehren trotz der wachsenden Spannung des Vorstellens der Klarheitsgrad der Vorstellung „feststehen", also nicht unter der Spannungszunahme leiden soll: mit welchem Recht fordert Volkmann als den schliesslichen Effekt des Begehrens dann gleichwohl eine Erhöhung jenes Klarheitsgrades? warum nicht bloss eine Auflösung der Spannung?

Mit Recht betont die Herbartsche Lehre den engen Zusammenhang des Begehrens mit dem Vorstellen; wird doch thatsächlich unser Begehren und Wollen in weitem Umfange durch unsere Vorstellungen bedingt und können wir doch überall nichts begehren, ohne das Begehrte irgendwie wenigstens uns vorzustellen. Ganz mit Unrecht aber wird dieser Zusammenhang dahin verkehrt, dass jedes Begehren an „gewisse bestimmte Vorstellungen als deren eigener Zustand" gebunden sein soll. Diese Auffassung der Sache — hier einmal abgesehen von dem sonstigen Widersinn, den sie nachgewiesenermassen einschliesst (cf. oben S. 51 ff.) —

bedeutet recht eigentlich die Vernichtung jedes bewussten Begehrens. Dieses nämlich ist allemal auf ein noch nicht vorhandenes Ziel gerichtet, dem es zustrebt; jedes Vorstellen aber ist nach Herbart an seinen eigenen, gegenwärtigen Inhalt gebunden, kann sonach auch mit seinem vermeintlichen Streben über dieses Gegebene gar nicht hinausgehen. Wohl kann es seinen Inhalt successive in gesteigertem Masse geltend machen, indem es sich, durch Hülfsvorstellungen unterstützt, allmählich über seine Hemmungen zu grösserer Ungebundenheit und Klarheit erhebt, und es mag dieses allmähliche Steigen der Vorstellung, soweit es sich gerade ereignet oder ereignet hat, als ein besonderer Zustand ins Bewusstsein fallen; nicht aber kann von einem darüber hinausgehenden, auf eine noch ausstehende Ergänzung gerichteten Verlangen der Vorstellung die Rede sein, eben weil jene Ergänzung ganz ausser dem Bereiche ihres Vorstellens liegt. Wollte man einwenden, dass ja nach Herbart die begehrende Vorstellung mit der begehrten identisch sei[1]), so dass hier also Begehren und Begehrtes unmittelbar zusammenfalle, so ist dem entgegenzuhalten, dass auch nach Herbarts Auffassung die Vorstellung keineswegs so begehrt wird, wie sie gegenwärtig gegeben ist, sondern eben anders, — sei es, dass als Empfindung begehrt wird, was als blosse Reproduktion vorhanden ist, oder dass klar und vollständig begehrt wird, was wir unklar und unvollständig haben etc. Sofern nun das Vorstellen und Streben der einzelnen Vorstellung von dieser ihr noch fehlenden, ausserhalb ihres gegenwärtigen Bewusstseins liegenden Ergänzung nichts weiss, kann auch von einem Streben derselben darnach, von einem bewussten Gerichtetsein darauf

[1]) „Das Begehren besteht in dem Streben ebenderselben Vorstellung, durch welche früherhin der begehrte Gegenstand aufgefasst worden ist". Herb. V, S. 320.

schlechterdings nicht die Rede sein. Und wenn auch der begehrenden Vorstellung eine zweite zu Hilfe käme, welche das, was der ersteren noch fehlt, als besonderen Vorstellungsinhalt zum Bewusstsein brächte, so wäre damit im Grunde doch nichts gewonnen. Es wäre nämlich in diesem Falle gleichzeitig im Bewusstsein gegegeben: 1. eine Vorstellung, deren Vorstellen in einem Zustande des Emporsteigens begriffen ist, von seinem noch zu erreichenden Ziele aber nichts weiss, 2. eine Vorstellung, deren Vorstellen das zum Bewusstsein bringt, was erreicht werden wird, aber nichts von dem Begehren der ersteren weiss, somit auch seinen eigenen Inhalt nicht als Ziel dieses Begehrens auffassen kann. Und da nach Herbart die Seele selbst zu dem, was die einzelnen Vorstellungen schon enthalten, aus sich weiter nichts hinzufügen soll[1]), so wäre jede bewusste Beziehung des Strebens auf das Ziel auch in dem angenommenen Falle ein für allemal ausgeschlossen; und doch ist eine solche Beziehung in unserem Bewusstsein unzweifelhaft gegeben![2])

[1]) cf. dazu oben S. 62 ff., S. 85 ff.

[2]) Freilich fehlt es nicht an Stimmen, welche diese Thatsache unseres Bewusstseins in Abrede stellen oder doch nur für Schein erklären. So sagt u. a. Volkmann: „Von Wichtigkeit erscheint es, den Gedanken fernzuhalten, als schwebte der Begehrung ein apriorisches Bild ihrer Befriedigung, gleichsam als Vorstellung ihres Zieles, vor und als entstände die Befriedigung erst durch die Erkenntnis der Erreichung dieses Zieles . . . . . Das Begehren weiss als solches wohl von der Vorstellung, auf welche es gerichtet ist, nicht aber von der Befriedigung, welche ihm von der Vorstellung aus zukommen wird, ja es sucht die Befriedigung als solche, streng genommen, noch gar nicht, sondern findet sie und sein eigenes Ende in ihr, sobald die Spannung in die Lösung und das Feststehen der Vorstellung in eine Bewegung umschlägt; wir begehren ursprünglich nicht um der Befriedigung willen, sondern wir hören auf zu begehren, sobald wir befriedigt sind, und die Begehrung weiss wohl ihre eigene

Und wie will man sich ferner mit der nicht minder zweifellosen Thatsache abfinden, dass unser Begehren und Wollen, weit entfernt, ein blosses Produkt der Vorstellungen und Vorstellungsevolutionen zu sein, in vielen Fällen seinerseits erst diese Evolutionen in Gang bringt, sie lenkt und beherrscht! So verhält es sich mehr oder weniger bei jeder ernsthaften Reflexion, die, wie jedermann aus eigener Erfahrung genugsam bekannt ist, oft das ganze Aufgebot der Willensenergie erfordert, um den eingeschlagenen Gedankengang fortzusetzen und alle störenden Vorstellungen fernzuhalten. In welcher der bezüglichen Vorstellungen und Vorstellungsmassen soll nun in solchen Fällen das Wollen seinen Sitz haben? Offenbar kann keiner einzigen unter ihnen diese bevorzugte Stellung eingeräumt werden; denn thatsächlich sind sie ja alle gleicherweise dem Einfluss des Willens unterstellt, welcher sie eine nach der anderen willkürlich kommen heisst, festhält oder ausscheidet. Das Wollen haftet hier nicht an einer einzelnen der Vorstellungen, sondern es steht beherrschend über ihnen allen, trotz ihres fortwährenden Wechsels seinen Einfluss andauernd geltend machend. — Oder ist es vielleicht die Ich-Vorstellung, von der jene Herrschaft ausgeübt wird? Allein, abgesehen davon, dass die Vorstellung des

Unlust, aber nicht die Lust, die eintreten wird, wenn sie selbst aufhören wird". — Also wenn mich z. B. nach einer guten Cigarre verlangt, so haftet mein Begehren nur an dem Vorstellungsbilde der Cigarre; ich begehre die Cigarre nicht um des Genusses (der Lust) wegen, den sie mir bereitet; ei bewahre! mein Begehren weiss nicht einmal von diesem Genuss, und kann ihm also auch an der Güte der Cigarre nichts gelegen sein; mein Begehren weiss nur von seiner eigenen Unlust, die — worin nun eigentlich besteht? nach Volkmann darin, dass das Vorstellen der Cigarre mehr und mehr (zwischen anderen Vorstellungen) in die Klemme gerät, während das Bild der Cigarre an Klarheit sich gleich bleibt! — Satiram non scribere, difficillime!

Ich gerade bei einem sich vertiefenden Nachdenken oft gänzlich zurücktritt, während sie als herrschende und appercipierende Vorstellung nach Herbart im Kulminationspunkte des Bewusstseins stehen müsste: wie kann denn überhaupt eine Vorstellung oder Vorstellungsmasse, sei es die des Ich, sei es eine andere, mit ihrem Vorstellen, Streben und Wollen über sich selbst hinausgreifen und sich auf andere Vorstellungsinhalte erstrecken, welche gänzlich ausser dem Bereiche ihres eigenen Bewusstseins liegen! Die gesamte Thätigkeit einer Vorstellung ist ja nach Herbart ganz und gar an ihren eigenen Inhalt gebunden; weder kann sie etwas anderes vorstellen als diesen, noch auch kann sie mit ihrem Streben und Wollen etwas anderes bewirken, als eine gesteigerte Geltendmachung eben dieses Inhalts. Ein bewusst-absichtliches Eingreifen in andere Vorstellungsmassen, wie es in der Reflexion thatsächlich vorkommt, ist also der Ich-Vorstellung, wie jeder anderen Vorstellung überhaupt, so gewiss ganz unmöglich, so gewiss nach Herbart jede Vorstellung nichts anderes vorstellen, begehren und wollen kann, als ihr eigenes Bild. Begreiflich wird jene Beherrschung des Gedankenlaufs erst dann, wenn die darin sich geltend machende Willensthätigkeit als eine von den Vorstellungen unabhängige einheitliche Funktion der Seele selbst aufgefasst wird, wozu, wie wir sehen werden, noch mannigfache anderweitige Gründe nötigen. [1])

[1]) Für die nachgewiesene Unabhängigkeit des Begehrens und Wollens von den Vorstellungen sprechen auch gewisse Fälle der Geistesstörung. Nachstehend ein Beispiel: „Vor einiger Zeit — so berichtet (in den philosoph. Monatsheften Band XX, S. 227 ff.) Herr Dr. Nathan — lernte ich den Bruder eines jüngst verstorbenen Professors kennen, welcher durch den herben Verlust geisteskrank geworden war, und zwar litt er an Ideenflucht und perpetuierlicher Redemanie. Als derselbe aufgefordert wurde, die stattgefundene Begräbnisfeier zu schildern, machte er immer einen

Die Befriedigung des Begehrens soll nach Herbart eintreten, wenn die begehrende Vorstellung „ihr Vorge-

---

Versuch hierzu, der ungefähr folgendermassen ausfiel: „Ich fuhr also nach X., auf dem Bahnhof angekommen, empfieng mich meine Toni, wir giengen nach dem .... Hause, tranken dort jeder ein Glas Bier, das Bier ist schlecht und kostet 20 Pfg., früher war das Bier dort besser, hier in Berlin giebt es das beste Bier in Tivoli, freilich an heissen Tagen, wenn Tivoli von Gästen nicht viel besucht wird, taugt das Bier dort auch nicht u. s. w. .... Ja, meine Herren, ich wollte Ihnen ja die Begräbnisfeier erzählen, Pardon, verzeihen Sie diese kleine Abschweifung", — und er erzählte dann wieder weiter, bis er schon nach wenigen Worten auf eine Vorstellung traf, die das associative Gedankenspiel wiederum erneuerte, und diese Erscheinung wiederholte sich unaufhörlich, nie vermochte der Patient etwas zu berichten, was er sich vorgenommen hatte; wurde er dagegen gefragt, so gab er verständige, zutreffende Antwort, wurde ihm etwas anbefohlen, so that er es, über längst geschehene Dinge berichtete er im Verlaufe seines associativen Gedankenspiels mit grösster Gedächtnistreue". Herr Nathan fügt dann selbst hinzu: „Hier haben wir den klarsten Beweis dafür, dass auch der Wille das Denken, das Vorstellen bedingt, dass der Wille allein bestimmte Vorstellungsreihen auszulösen vermag, und dass die Herbartische mechanistische Anschauung vom Denken, Vorstellen u. s. w. durchaus irrtümlich ist .... Auf zweifache Weise kann eine Vorstellung in das Bewusstsein gelangen, durch Association resp. Reproduktion und durch die direkte Einwirkung des Willens. Der Wille ist somit ein neben dem Vorstellen hergehender psychischer Prozess, der sich niemals als ein Zustand bestimmter Vorstellungen auffassen lässt; ja man kann behaupten, dass unser Denken ein perpetuierliches Wollen ist; denn wo der Wille auf die Vorstellungsmassen nicht mehr einzuwirken vermag, wie in der Ideenflucht, da hört auch die Möglichkeit des logischen Denkens auf, und nur associativen und Reproduktionsgesetzen gehorchen in diesem Falle die Vorstellungsmassen."

Gestatten wir uns hierzu zunächst eine kleine Korrektur. Es ist nicht jedes logische Denken, wie Dr. Nathan voraussetzt, vom Willen abhängig, und umgekehrt nicht jedes mechanische Vorstellen davon unabhängig. Würde der betr. Geisteskranke seine Erzählung so, wie beabsichtigt, zu Ende geführt, also den

stelltes vollkommen ins Bewusstsein bringt", „sich zu vollkommener unangefochtener Klarheit erhebt". Wie

---

Hergang der Begräbnisfeier geschildert haben, so würde der Verlauf seiner Vorstellungen darum doch nichts logischer gewesen sein, als er es in seinen abschweifenden Reden wirklich war; im Gegenteil finden sich in diesen letzteren bei genauer Zergliederung mehr logische Beziehungen (Vergleiche, Schlüsse etc.), als die Darstellung der bloss dem Zeitverlauf nach aufgefassten Begräbnisfeier sie geboten haben würde. Gleichwohl ist Dr. Nathan vollkommen im Rechte, wenn er jene abschweifenden Reden auf einen Mangel an Willensenergie zurückführt. Der Geisteskranke wollte die Begräbnisfeier schildern, überliess sich aber, an einem bestimmten Punkte angelangt, einem anderweitigen, ihm jedenfalls sehr geläufigen Gedankenspiel; warum? weil zur Fortführung des begonnenen — zwar nicht ganz vergessenen — aber doch weniger geläufigen und somit mehr Anstrengung des Besinnens erfordernden Gedankenganges seine Energie nicht ausreichte. So begegnet es ja auch dem geistig gesunden Menschen oft genug, dass er in der Darstellung einer Sache oder in einer reflektierenden Betrachtung abschweift und sich einem müheloseren Spiel der Gedanken überlässt, weil es ihm gerade an der nötigen Entschiedenheit des Wollens fehlt, den Gedankengang, wie beabsichtigt, zu Ende zu führen; es bedarf dann einer erneuten Anspannung des Willens, um den geplanten Gedankengang wieder aufzunehmen und zum Abschluss zu bringen.

Von einer „krankhaften Lähmung appercipierender Vorstellungsreihen", worauf in einer Erwiederung des Nathanschen Aufsatzes in der Zeitschr. für exakte Philosophie (Bd. XIII, S. 379f.) derartige Abschweifungen zurückgeführt werden, kann sonach gar nicht die Rede sein. Übrigens wäre es sehr interessant gewesen, wenn der betr. Kritiker solche Vorstellungsreihen, von deren ungestörter Apperceptionsfähigkeit seiner Ansicht nach die korrekte Durchführung der von dem Geisteskranken beabsichtigten Erzählung abhängig gewesen sein würde, speciell aufgeführt hätte; zugleich hätte der Nachweis geführt werden müssen, dass die betr. Reihen, die doch nicht a priori im Bewusstsein sind, unabhängig von dem ursprünglichen Willensentschlusse in dasselbe eingetreten sein würden. Mit derartigen allgemeinen Berufungen auf Apperceptionsvorgänge, wie man sie bei den Vertretern der Herbartschen Richtung leider so oft antrifft, wird ja gar nichts erklärt und gar nichts widerlegt.

stimmen hiermit nun wieder die Erfahrungsthatsachen unseres Bewusstseins?

Gesetzt, ich begehre eine bevorzugte Stellung, über deren Bedeutung, Anforderungen, Vorzüge etc. ich mich bereits genau unterrichtet habe. Nun treffe die Nachricht ein, dass die gewünschte Stellung mir wirklich zu teil geworden ist. Sofort wird die Unruhe des Begehrens einem lebhaften Gefühle der Befriedigung weichen. Diese Befriedigung müsste nun nach Herbart darin ihren Grund haben, dass die Vorstellung der begehrten Stellung, oder — wenn man lieber will — der „Komplex" der darauf sich beziehenden Vorstellungen, sich in dem entscheidenden Momente zu ungehemmter Klarheit entfaltet. Dem ist aber thatsächlich gar nicht so. Abgesehen davon, dass die bezüglichen Vorstellungen schon früher wiederholt ganz klar in meinem Bewusstsein gegeben waren, ohne jene Befriedigung hervorzurufen, so würde ihnen auch ohnehin durch die blosse Gewissheit des nun wirklich erfüllten Wunsches nicht das Geringste an Klarheit und Vollständigkeit hinzugefügt werden können. Auch knüpft sich ja das Gefühl der Befriedigung an das Eintreten der entscheidenden Gewissheit so unmittelbar und momentan, dass für eine irgendwie klare und vollständige Evolution eines Vorstellungskomplexes gar kein Zwischenraum erübrigt. Aus diesem unmittelbaren Gegebensein der Befriedigung erhellt zugleich — was jedem unbefangen Urteilenden selbstverständlich erscheinen wird —, dass dasjenige, was nun wirklich die Befriedigung in uns hervorruft, lediglich eben jene Gewissheit ist, die Gewissheit „des nun wirklich erlangten Gutes", „des nun wirklich erreichten Zieles". — Dass nach dieser vorläufigen, mit der Gewissheit des Besitzes gegebenen Befriedigung das bezügliche Gut weiterhin zu neuen Begehrungen und Befriedigungen Veranlassung geben kann, soll natürlich nicht in Abrede gestellt werden, nur

dass dadurch die Thatsächlichkeit jener ersten Befriedigung nicht in Frage gestellt wird. [1])

[1]) Diese Bemerkung insonderheit gegen Herrn Flügel, der bei der Besprechung eines ähnlichen Beispiels (cf. pädag. Studien, Jahrg. 81, 2. Heft, S. 14 und 23) ausweichend auf jene nachträglichen Begehrungen und Befriedigungen sich zurückzieht. Wenn man einem Kinde, welches nach dem Besitze eines Spielzeugs verlange, dieses Spielzeug zueigne, so werde — meint Herr Flügel — dadurch doch das Begehren des Kindes keineswegs wirklich beendigt und befriedigt; erst wenn „der ganze Komplex der auf das Spielen mit demselben sich beziehenden Vorstellungen zur vollen Evolution gelangt sei, worüber Tage, Wochen, ja Jahre vergehen könnten", sei das Begehren des Kindes voll befriedigt. – Herr Flügel verwechselt hier das Verlangen nach dem Besitze des Spielzeugs und das Verlangen damit zu spielen, was durchaus zweierlei ist. In dem bezüglichen Beispiel handelt es sich nur um jenes erstere Begehren („ach, wenn du wärst mein eigen!"), und dieses wird thatsächlich voll und ganz befriedigt durch die Zueignung des Spielzeugs und das damit gegebene Bewusstsein „jetzt ist es mein eigen!" Ist Herrn Flügel diese Art des Verlangens und diese Art der Befriedigung an Kindern so fremd? Kennt er nicht die gerade bei ihnen so lebhaft sich äussernde Freude am Eigentum, an dem Besitze als solchem, in der das Kind sich vorläufig so ganz befriedigt fühlen kann, dass es, anstatt den ihm soeben geschenkten Gegenstand sofort in Gebrauch zu nehmen, zunächst nur darauf bedacht ist, sein Eigentum in sicheren Verwahrsam zu bringen? Diese Art der Befriedigung aus „der Evolution der auf das Spielen mit dem Gegenstande sich beziehenden Vorstellungs-Komplexe" erklären zu wollen, wäre geradezu absurd. Überdies ist die Befriedigung hier ja mit der Gewissheit „jetzt gehört es mir!" momentan gegeben, und bleibt also, wie oben bereits bemerkt wurde, für anderweitige Vorstellungsevolutionen gar kein Raum. — Dass weiterhin nun auch das Begehren, mit dem Gegenstande zu spielen, in sein Recht eintritt und dass dem Kinde aus dem wirklichen Spiel neue Freuden der Befriedigung entstehen, soll natürlich nicht in Abrede gestellt werden; doch wird durch dieses Zugeständnis die in Rede stehende Frage gar nicht berührt.

Noch unglücklicher ist die Art, wie Herr Flügel in demselben Aufsatze (a. a. O. S. 14 f.) „das Begehren eines Durstigen

Wie wenig die Herbartsche Erklärungsweise mit der Erfahrung übereinstimmt, erhellt übrigens auch aus der anderen, früher bereits (cf. S. 107) besprochenen Thatsache, dass die vollständig klare Entfaltung einer bis dahin gehemmten Vorstellung oder Vorstellungsmasse, anstatt der vermeintlichen Befriedigung, oftmals ein sehr entschiedenes Gefühl der Unlust zur Folge hat — je nach ihrem Inhalt und dessen Bedeutung für das Ganze der Seele. Die mechanistische Anschauungsweise der Herbartschen Schule, welche Fühlen und Begehren, in notwendiger Konsequenz ihrer psychologischen Voraussetzungen, nur aus Bewegungs-, Lagen- und Spannungsverhältnissen der Vorstellungen erklären will und dabei natürlich von der Bedeutung des Vorstellungsinhaltes ganz absehen muss, steht ebendeshalb jenen gewissesten Thatsachen des Bewusstseins vollkommen ratlos gegenüber.

Einer näheren Untersuchung bedarf schliesslich noch die Frage, worin die Psychologie die treibende Ursache des Begehrens (und Wollens) zu suchen habe: eine Frage, die namentlich in praktisch-pädagogischer Hinsicht von der allergrössten Bedeutung ist. Die, dem un-

nach Wasser" erklärt. Hier soll „das Gefühl der Stillung des Durstes" dasjenige sein, was sich im Zustande des Begehrens befindet und gegen das „Gefühl des Durstes" als seine Hemmung ankämpft. Als ob nach Herbart überhaupt ein Gefühl im Zustande des Begehrens sein könnte! Zudem soll das Begehren nach Herbart doch erst da einsetzen, wo das gehemmte Vorstellen (nach Flügel: das gehemmte Gefühl) sich gegen seine Hemmungen emporzuarbeiten beginnt; bis dahin soll die Spannung nur als Gefühl empfunden werden. So lange also der Durst (das Hemmende) nicht zu weichen beginnt oder gar an Stärke zunimmt, könnte von dem bezügl. Begehren überhaupt nicht die Rede sein!! Und wenn es doch schon vorhanden wäre, ehe die Hemmung zu weichen beginnt, wodurch sollte es sich dann von dem Gefühl unterscheiden, in dem nach Herbart die Spannung zum Bewusstsein kommt?

befangenen Denken so natürliche und geläufige Meinung, es werde jedes Objekt seines Wertes wegen begehrt, seines Unwertes wegen verabscheut, ist für die Herbartsche Theorie selbstverständlich ganz unannehmbar. Das Begehren haftet ja nach Herbart allemal an einer bestimmten Vorstellung oder Vorstellungsmasse, deren Vorstellen nur den eigenen Vorstellungsinhalt zum Bewusstsein bringt, von dem Wert und der Bedeutung dieses Inhalts für das Ganze des Seelenlebens aber gar kein Wissen besitzt. Auch wird ja von Herbart ausdrücklich gelehrt, dass das Begehren lediglich in den Komplikationen des Vorstellungs-Mechanismus seine Verursachung finde. Wenn eine Vorstellung oder Vorstellungsmasse in eine derartige Lage gerät, dass sie durch eine zweite, ihr entgegengesetzte Vorstellung oder Vorstellungsmasse gehemmt, durch eine dritte aber dermassen unterstützt wird, dass sie trotz des entgegenstehenden Hindernisses sich allmählich zu grösserer Klarheit emporarbeitet: dann ist sie nach Herbart eo ipso in einem Zustande des Begehrens, und es kommt dabei ihr Vorstellungsinhalt und dessen Bedeutung für das Ganze der Seele gar nicht in Betracht. Wohl kann es sich in dem bunten Wirbel der Vorstellungen zufällig auch einmal ereignen, dass in jene eigentümliche Lage und somit in den Zustand des Begehrens Vorstellungen hineingeraten, deren Vorstellen an einem wertvollen Inhalte haftet; allein auch dann entspringt aus dem bezüglichen Vorstellen der Zustand des Begehrens doch nicht deshalb, weil sein Inhalt als ein wertvoller erscheint, sondern nur der geklemmten Lage wegen, in der sich das Vorstellen mit seinem Inhalt befindet und aus der es sich herauszuarbeiten sucht. Es wird daher auch von Herbart und seinen Schülern ausdrücklich eingeräumt, ja mit Vorliebe versichert, dass in vielen Fällen auch „das völlig Gleichgültige," ja sogar „das Unan-

genehme“ begehrt werde. „Nicht weil etwas sub specie boni vel mali erscheint, — sagt Volkmann im Sinne Herbarts —, wird es begehrt oder verabscheut, sondern was wir begehren oder verabscheuen, erscheint als bonum oder malum, weil und so lange wir es begehren oder verabscheuen. (Volkmann, Psychol. II, S. 424).

Die Konsequenz, mit welcher hier, unbekümmert um alle entgegenstehenden Meinungen, der einmal eingenommene Standpunkt behauptet wird, verdient immerhin Anerkennung; wenn nur nicht jener Standpunkt selbst so verkehrt gewählt wäre! Und wäre dies auch nicht der Fall, und liesse sich auch der ganze Herbartsche Seelenmechanismus mit all seinen erfundenen Kraftwirkungen, Hemmungen, Spannungen etc. durch metaphysische und logische Beweismittel so sicher stellen, dass jeder Versuch einer wissenschaftlichen Widerlegung an ihm zerscheitern müsste, so würden wir in der beregten Frage Herbart und seinen Jüngern gleichwohl keinen Glauben schenken. Denn nichts ist unserem Bewusstsein auf Grund tausendfältiger Erfahrung so unumstösslich gewiss, als dieses, dass wir alles, was wir begehren, sei es das Grösste oder das Kleinste, nur um deswillen begehren, weil es uns in irgend einer Hinsicht wertvoll erscheint, und dass wir das vollkommen Gleichgültige niemals erstreben. Dass auch diese gewisseste Thatsache des Bewusstseins von der Herbartschen Schule geleugnet wird, ist ein geradezu verblüffender Beweis dafür, wie sehr sich dieselbe in ihre phantasierten metaphysischen Voraussetzungen verrannt hat, und in welch bedauerlichem Masse sie dadurch die Fähigkeit eingebüsst hat, die unmittelbar gegebenen Erfahrungsthatsachen des inneren Lebens mit unbefangenem Blicke zu erfassen und zu würdigen. So wird es freilich mehr oder weniger jeder Psychologie ergehen müssen, die, anstatt in jenen gegebenen Thatsachen des Bewusstseins ihr Fundament zu suchen, von selbstgemachten metaphysischen Prämissen ausgeht, aus denen sich hinterdrein dann allerlei Konsequenzen ergeben, die mit der Wirklichkeit nicht zusammenstimmen.

Alle Versuche, die seitens der Herbartschen Schule gemacht worden sind, die in Rede stehende Lehre Herbarts mit den Thatsachen der Erfahrung nachträglich in Übereinstimmung zu bringen, erweisen sich auch schon bei flüchtiger Prüfung als ganz unzureichend. Mehrfach ist von jener Seite behauptet worden, es sei doch eine gar nicht zu leugnende Thatsache, dass oft auch das „an und für sich ganz Gleichgültige“ begehrt werde. Aber was meint man hier mit dem verdächtigen „an und für sich?“ Gewiss begehren wir oft, was der objektiven Betrachtung anderer Menschen gleichgültig erscheint, in diesem Sinne also „an sich“ gleichgültig ist; aber für den Begehrenden, für seine individuelle Gemüts- und Denkungsart ist es eben nicht gleichgültig. Wenn der Geizhals lebhaft darnach verlangt, sich an dem Anblick seines Goldes zu weiden und es immer und immer wieder durch seine Finger gehen zu lassen, so ist sein Begehren — objektiv angesehen — gewiss auf etwas ganz Wertloses gerichtet; für den Geizigen selbst aber in seiner verkehrten Gemütsart, für seine individuelle Auffassung der Sache ist es keineswegs wertlos; ihm bereitet der blosse Anblick seines Goldes und das blosse Spielen damit einen wirklichen Genuss, und diesen begehrt er. So in allen anderen Fällen, wo „an sich“ Gleichgültiges begehrt wird.

Zum Belege dafür, dass ganz gleichgültige Dinge oft sogar mit der grössten Heftigkeit begehrt werden, führt Herr Ballauf (cf. Psychol. S. 43) als Beispiel an, dass „wenn jemand ohne besondere Veranlassung eine Thür öffnen wolle und dieses ihm nicht gelinge, er dabei

in grossen Eifer geraten könne.“ Dazu ist zunächst zu bemerken, dass wenn jemand ohne besondere Veranlassung eine Thür zu öffnen sich anschickt, dabei von einem Begehren, die Thür zu öffnen, vorerst gar nicht die Rede ist; die Thürklinke wird so unwillkürlich und mechanisch ergriffen, wie etwa beim Gehen das eine Bein vor das andere gesetzt wird. Wenn nun die Thür trotz unseres Bemühens sich nicht öffnen will, so kann es allerdings geschehen, dass wir darüber in heftigen Ärger geraten, sei es dass der dadurch entstehende Zeitverlust uns verdriesst, sei es dass wir über unser eigenes Unvermögen indigniert sind, sei es dass wir kindischer Weise in dem natürlichen Hindernis einen boshaften Feind erblicken, sei es aus einem anderen Grunde. Wenn nun ein lebhaftes Begehren, die Thür zu öffnen, sich geltend macht, handelt es sich für dasselbe dann auch noch um etwas „ganz Gleichgültiges?“ Ist unser Begehren überhaupt auf etwas Gleichgültiges gerichtet, wenn es gilt, ein Hindernis zu beseitigen, welches uns heftigen Verdruss bereitet?

Als Beispiel dafür, dass oftmals auch „höchst widerwärtige Dinge“ lebhaft begehrt werden, führt derselbe Verf. (a. a. O.) eine Mutter vor, „welche mit Gewalt in das Zimmer dringen will, in welchem ihr zerschmettertes Kind sich befindet.“ Unglaublich! Als ob der widerwärtige Anblick des zerschmetterten Kindes dasjenige wäre, wonach die Mutter verlangte! Vor diesem Anblick bebt sie selbstverständlich zurück als vor dem Schrecklichsten, was sich ihrem liebenden Mutterherzen darbieten kann. Wenn sie dennoch mit Gewalt zu ihrem Kinde will, so treibt sie dazu das Verlangen, ihr Kind, an dessen Tod sie als echte Mutter gewiss nicht so ohne weiteres glauben wird, noch am Leben zu finden, es womöglich zu retten und zu erhalten. Ist das nun für das Herz einer liebenden Mutter, sofern sie das Leben ihres

Kindes in Gefahr weiss, etwas „Widerwärtiges?“ Ist überhaupt unser Verlangen auf etwas Widerwärtiges gerichtet, wenn wir darauf bedacht sind, unser höchstes Gut zu retten und zu erhalten? Aber wenn auch die Mutter ganz zweifellos an den Tod ihres Kindes glaubte, so würde sie natürlicherweise dennoch verlangen, bei ihm zu sein und ihm auch im Tode noch ihre mütterliche Zärtlichkeit zu erweisen, steht das Kind ihrem Herzen jetzt doch näher, als je zuvor. Ist nun hier das Begehrte für die Mutter wieder etwas Widerwärtiges? n. b. für die Mutter, die von dem Tode ihres Kindes bereits weiss und nichts daran zu ändern vermag? Ist doch das Weilen in der Nähe eines innig geliebten Toten, das blosse Bewusstsein des „bei ihm Seins“ für den trauernden Hinterbliebenen oft der liebste Trost in seinem Leid, so dass der Schmerz erst recht zum Ausbruch kommt, wenn sie den Toten auf immer hinaustragen. Man fasse doch solche Ereignisse des menschlichen Lebens etwas wahrer und innerlicher auf, dann wird sich auch allemal ergeben, wie wenig sie in den Rahmen des Herbartschen Seelenmechanismus hineinpassen.

Derselben Oberflächlichkeit müssen wir Volkmann zeihen, wenn er die Herbartsche Auffassung mit der Bemerkung zu stützen sucht, „die Operation, welche der Kranke begehre, sei und bleibe für diesen doch ein malum, während umgekehrt die sinnliche Lust, welche der sittliche Charakter verabscheue, doch keinen Augenblick aufhöre, als Lust, also als ein bonum, vorgestellt zu werden.“ Gewiss begehrt der Kranke die Operation, und gewiss ist dieselbe, sofern sie ihm Schmerz verursacht, ein malum für ihn; aber nicht als dieses malum begehrt der Kranke die Operation, sondern selbstredend nur als unvermeidliches Mittel zur Wiederherstellung seiner Gesundheit; sofern sie aber dazu verhilft, wird sie für ihn trotz ihrer Schmerzen zu einem

unschätzbaren bonum, und nur als solches — nicht ihrer Schmerzen wegen — begehrt er die Operation. Desgleichen verabscheut der sittliche Charakter die sinnliche Lust nicht deshalb, weil sie an und für sich etwas Angenehmes ist, sondern natürlich nur deshalb, weil sie für seine Auffassung der Sache mehr malum als bonum ist. Für ihn liegt das grösste Glück in dem Bewusstsein der eigenen Makellosigkeit, und ist daher seines Strebens höchstes Ziel, dass er sich rein erhalte von aller Schuld und Fehle; somit muss ihm auch jede verwerfliche Sinnenlust, trotz ihres verlockenden Reizes, als ein grosses malum erscheinen, und als solches muss er sie verabscheuen. Dass denkende Männer die Sache anders auffassen können, ist schwer zu begreifen.

Übrigens ist unsere Meinung — wie es nach Vorstehendem den Anschein gewinnen könnte — nicht diese, als ob alles menschliche Streben auf den Gewinn eigener Lust (bzw. die Beseitigung eigener Unlust), also auf ein egoistisches Ziel gerichtet wäre. Nicht nur das subjektiv Wertvolle, also das was uns persönlich Genuss bereitet, sondern auch das an sich Wertvolle und Vortreffliche ist Gegenstand unserer Wertschätzung und unseres Strebens. Gar oft ereignet es sich, dass die Seele von der rein objektiven Vortrefflichkeit irgend einer Idee oder eines Allgemeingutes so mächtig ergriffen wird, dass sie darüber das subjektive Wohlbefinden ganz vergisst und sich zu Bestrebungen und Entschlüssen begeistert, welche allein auf die Förderung oder Erhaltung jenes höheren Gutes gerichtet sind, und sei es sogar auf Kosten der eigenen Existenz. Die Geschichte weist Tausende von Fällen nach, wo edle Menschen aus Liebe zur Religion, zum Vaterlande, zur Wahrheit etc. freudig alles opferten. Immer aber ist auch in solchen Fällen das Streben und Wollen auf irgend ein wertvolles Gut gerichtet und entspringt aus der Wertschätzung desselben, aus dem Interesse dafür; nie und nirgend ist ein bewusstes menschliches Streben nachzuweisen, dem ein derartiges Motiv nicht zu Grunde läge.

Aber — so wirft man ein — es erscheint uns doch so manches als wertvolles Gut und wird doch nicht von uns begehrt! So soll es nach Volkmanns Dafürhalten (a. a. O. S. 422) ziemlich allgemein im Gebiete des Ästhetischen der Fall sein, wofür als Beleg das bekannte Dichterwort angeführt wird „die Sterne, die begehrt man nicht.“ Allerdings wird — ausser kleinen Kindern und Geistesgestörten — aus naheliegenden Gründen niemand danach begehren, die Sterne mit den Händen zu greifen und in die Tasche zu stecken; in diesem Sinne hat das tiefsinnige (?) Dichterwort ohne Frage recht. Aber können die Sterne in einem anderen Sinne nicht doch Gegenstand unseres Begehrens werden, — eben sofern wir sie ästhetisch auffassen, uns an ihrer Schönheit erfreuen und nach dem Genuss dieser Schönheit verlangen? Und wird denn nicht überhaupt ganz allgemein der Genuss des Schönen begehrt? Die — allerdings auch von Kant aufgestellte — Behauptung, „dass das Wohlgefallen des ästhetischen Geschmacks ausser Beziehung zum Begehrungsvermögen stehe,“ ist eben nur eine philosophische Meinung, die in der Wirklichkeit gar keinen Grund hat. Das Begehren, ästhetisch zu geniessen, macht in dem Gesamt-Bestreben des gebildeten Menschen sogar einen sehr beträchtlichen Bestandteil aus. Die bezüglichen Gegenstände natürlich begehren wir nur insofern, als sie uns eben den ästhetischen Genuss vermitteln, genau so wie dies auch auf dem Gebiete des sinnlich Angenehmen der Fall ist. Wie wir die Delikatesse nur ihres Wohlgeschmacks wegen begehren, das Parfüm nur wegen seines Wohlgeruchs, so auch die schöne Musik, das schöne Bild oder

was es sonst ist, nur des ästhetischen Genusses wegen, der uns dadurch entsteht.

Übrigens wollen wir Volkmann darin gerne recht geben, dass thatsächlich manches als bonum vorgestellt und geschätzt wird, ohne darum sofort begehrt zu werden; nur dass daraus keineswegs gefolgert werden darf, das Begehren finde also doch nicht immer und ausschliesslich in der Wertschätzung seine Begründung. Wenn eine Ursache a für eine Wirkung b den zureichenden Grund enthält, so folgt aus dieser Thatsache gar nicht, dass nun das a, so oft und so lange es da ist, allemal und unter allen Umständen die Wirkung b hervorrufen müsste; nur dann wird es dazu imstande sein, wenn seinem Wirken keinerlei Störung und Hindernis in den Weg tritt. Ebenso verhält es sich mit der Wertschätzung und dem daraus entspringenden Begehren. In dem Momente, wo in unserem Bewusstsein der Wert eines Gegenstandes zur Auffassung gelangt, — sei es dass wir diesen Wert im Gefühl wirklich erleben, sei es dass wir ihn bloss vorstellend vergegenwärtigen —, können dem Aufkommen eines bezüglichen Begehrens mancherlei Hindernisse entgegentreten. Wenn wir z. B. eine schöne Musik anhören, so kann es allerdings sein, dass mit dem ästhetischen Lustgefühl, in welchem wir den Wert der Musik geniessen, das ausdrückliche Begehren nach einer Fortsetzung oder Wiederholung desselben sich unmittelbar verknüpft; es kann aber auch sein, dass wir uns in den Genuss vorübergehend so ganz verlieren und so ganz darin befriedigt fühlen, dass eben deshalb ein Begehren vorerst nicht aufkommen kann. Oder wenn wir eines wertvollen Gutes gedenken, von dem wir gleichzeitig überzeugt sind, dass es uns unerreichbar ist, so mag allerdings trotz dieser Überzeugung ein leises Verlangen und Sehnen nach dem Besitze des Gutes in unserem Gemüte anklingen; aber dieses Verlangen wird

doch in jenem Bewusstsein der Unerreichbarkeit sehr bald ersterben müssen. Auch mancherlei Stimmungen oder sonstige geistige Vorgänge können dem Aufkommen des Begehrens entgegenstehen.

Ebenso wenig zutreffend ist der andere Einwand Volkmanns (a. a. O.), „es stehe doch fest, dass wir manches begehren, bezüglich dessen unser Urteil, ob es ein bonum oder malum sei, noch lange nicht abgeschlossen sei.“ Gewiss begehren wir manches, von dem wir nicht mit Bestimmtheit vorauswissen, ob es für uns als ein reines bonum sich erweisen werde; aber unzweifelhaft wird dann doch ein bonum — oder sagen wir lieber: mehr bonum als malum — erwartet. Wenn der Auswanderer (freiwillig) in die Fremde zieht, so wird gewiss zunächst noch mancher bange Zweifel bezüglich des dort ihm bevorstehenden Wohls und Wehes in ihm sich regen; aber sicherlich würde ihn nicht in die Fremde verlangen und würde er sich nicht zum Auswandern entschliessen, wenn er dort nicht mehr Wohl erwartete, als in der Heimat. Dieses vorgestellte und erwartete plus von Wohl nun ist dasjenige, was er im letzten Grunde begehrt. — Doch nun genug des Streits über diese selbstverständliche Sache.

Im Vorstehenden haben wir nachgewiesen, dass jeder Gegenstand nur um seines Wertes willen begehrt werde, dass also die treibende Ursache alles Begehrens lediglich in der Wertschätzung oder dem Interesse zu suchen sei.[1]) Woher stammt nun und wie entwickelt sich diese Wertschätzung der Dinge?

[1]) Interesse und Wertschätzung sind für uns gleichbedeutende Begriffe. Bei Herbart ist der Begriff des Interesses ein wesentlich anderer. Nach ihm „liegt das Interesse in der unwillkürlichen Aufmerksamkeit“ (cf. X, S. 216); diese selbst aber besteht darin, dass eine Vorstellung oder Vorstellungsmasse (zufolge äusserer Reize oder durch den Einfluss appercipierender Vorstellungen) sich nachdrücklich im Bewusstsein behauptet. Das Interesse soll sich daher „von der blossen Wahrnehmung

Nach Herbart soll sich die Wertschätzung — wenigstens auf dem Gebiete des Ästhetischen und Moralischen — ursprünglich in Form des Urteils äussern. Wenn solche Vorstellungen, „die mit einander ein ästhetisches (moralisches) Verhältnis bilden," im Bewusstsein zusammentreffen und ungestört mit einander verschmelzen, so soll daraus allemal und unmittelbar ein bezügliches Werturteil entspringen. Aus diesem sollen dann nachträglich erst die bezüglichen (ästhetischen, moralischen) Gefühle sich ergeben (cf. Herb. X, S. 163 f.). Aber man vermisst hier jeden zureichenden Grund, weshalb dem Urteil die betr. Verhältnisse unbedingt gefallen oder missfallen. Ganz anders dagegen, wenn man das Herbartsche Verhältnis umkehrt, also das wertempfindende Gefühl als das Ursprüngliche, das Wert-Urteil als das Abgeleitete betrachtet. Dass dasjenige, was unser Gefühl anspricht oder verletzt, was uns Lust oder Unlust erregt, eben insofern für unser Gemüt unmittelbar einen Wert (oder Unwert) gewinnt, und dass in dieser Wertempfindung nachträglich dann auch das Urteil einen zureichenden Grund der Billigung oder Missbilligung findet, dürfte jedem unbefangenen Denken sofort einleuchten. Uns wenigstens erscheint es so, und wir stehen deshalb nicht an, jedes Werturteil und jedes Interesse überhaupt auf das Gefühl als seine eigentliche Quelle zurückzuführen. Aller Wert und Unwert des Seienden — das ist unsere Meinung — erschliesst sich uns ursprünglich nur durch das Gefühl. Wäre unser geistiges Leben ein rein intellektuelles, ginge es in dem blossen Vorstellen, Wissen und Denken auf, so würde die ganze Welt unseres inneren und äusseren Lebens uns gleichgültig erscheinen, und sie würde uns deshalb auch keinerlei Antrieb darbieten, irgend etwas zu begehren und zu wollen. Reiz

nur dadurch unterscheiden, dass bei ihm das Wahrgenommene den Geist vorzugsweise einnimmt." (cf. X, S. 52).

und Wert gewinnt das Leben für uns erst dadurch, dass sich an unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen mannigfache Gefühle der Lust und Unlust knüpfen, durch welche wir den Wert und Unwert der Dinge als das, was er ist, selbst erleben und uns zu eigen machen. „Das Gefühl," sagt Lotze, „ist das Licht, in welchem die objektive Vortrefflichkeit der Dinge für uns erst wahrhaft zu leuchten beginnt." Wüssten wir bloss um den Wert der Dinge, hätten wir ihn nicht irgendwann und irgendwie im Gefühl selbst erlebt, oder wären wir überhaupt zu fühlen nicht imstande, so hätten für uns die Dinge eben keinen Wert; für uns werden sie wertvoll, unser eigen — wenn wir so sagen dürfen — wird ihr Wert erst dadurch, dass er sich in unserem Gefühl irgendwie reflektiert. Mit Recht sagt deshalb der Dichter: „Allen gehört, was du denkst, dein eigen ist nur, was du fühlst." So versetzt erst das Gefühl uns zu den mannigfachen Gütern und Ereignissen des Lebens in jene warme, lebendige Beziehung, die wir nur mangelhaft mit dem Namen „Interesse" und überhaupt mit Worten wiedergeben können, und eben weil das Gefühl diese Beziehung vermittelt, setzt es auch unser Streben und Wollen in Bewegung und lenkt es auf jene Güter, wozu das blosse Vorstellen und Wissen als solches niemals imstande sein würde. Und dies hat seine Gültigkeit gleich sehr für das Gebiet des rein Sinnlichen, wie für die höheren Gebiete des Ästhetischen, Sittlichen, Religiösen u. s. w.

Das Interesse am Sinnlichen, welches — in der ersten Lebensperiode des Menschen alleinherrschend — auch in dem ausgebildeten Leben unser Streben und Wollen noch in weitem Umfange beherrscht, dieses sinnliche Interesse beruht ganz und gar auf den sinnlichen Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen, von welchen unsere Sinnesempfindungen in mannigfachem Wechsel be-

gleitet werden. Speise und Trank, Schmerz und Wollust, Gesundheit und Kranksein, körperliche Ruhe und Arbeit, Luft und Duft und alles, was sonst noch in das Gebiet des Sinnlichen gehört, es ist Gegenstand unseres Interesses, und somit auch unseres Begehrens, nur weil und sofern wir seine Reize und Nachteile in der Lust oder Unlust des sinnlichen Gefühls selbst irgendwie empfunden haben und deshalb für die Zukunft Gleiches oder Ähnliches davon erwarten. Was könnte uns veranlassen, zum Erwerb des täglichen Brotes auch nur einen Finger anzurühren, wenn uns der Genuss desselben nicht angenehm wäre und wenn der Hunger nicht weh thäte! Und hätte sich auch jemand zu dem stoischen Standpunkte erhoben, Speise und Trank nur als ein unvermeidliches Übel zu betrachten, als ein notwendiges Mittel zur Erhaltung des Lebens, so würde doch dieses Streben nach Selbsterhaltung wieder nur begreiflich sein unter der Voraussetzung, dass irgend welche sonstige Interessen ihn an das Leben fesseln; auch von diesen Interessen aber, gleichviel welcher Art sie sein möchten, würde sich unschwer nachweisen lassen, dass sie in dem Gefühlsleben ihren Ursprung haben; denn nicht bloss die Wertschätzung der sinnlichen Güter, sondern, wie oben schon angedeutet, auch alle höheren Interessen wurzeln in dem Gefühl.

Was schön und hässlich, was sittlich gut und verwerflich, was göttlich und ungöttlich ist: alles das können wir bis zu gewissen Grenzen zwar verstandesmässig begreifen und auf dem Wege der blossen Belehrung uns andemonstrieren lassen bezw. selbst andemonstrieren; auch können wir an den Wert jener Güter glauben und darüber urteilen, ohne jemals in unserem Gemüt davon ergriffen zu sein, etwa auf blosse Autorität hin oder weil es so zum guten Ton gehört; allein dies ist dann doch nur totes Meinen und Fürwahrhalten, welches gänz-

lich verschieden ist von wahrem Interesse. Dieses kann nur da sich ausgestalten, wo sich der Wert jener Güter dem Gemüt lebendig erschliesst, wo man von ihrer Herrlichkeit im Gefühl selbst etwas erfahren und erlebt hat. Wer die Schönheit der Musik oder irgend einer anderen Kunst niemals selbst empfunden hat oder überhaupt nicht zu empfinden imstande ist: der kann wohl darüber reden und an ihre Vortrefflichkeit auf anderer Aussage hin glauben, aber von einer wirklichen Wertschätzung derselben ist er weit entfernt. Über sittliche und religiöse Dinge mögen wir noch so genau unterrichtet sein, wir mögen sie noch so oft haben preisen hören und auf guten Glauben selbst gepriesen haben: wenn wir von der Vortrefflichkeit dieser höchsten Güter in unserem Gemüte nie ergriffen sind, wenn das Wort Gottes uns nie erbaut hat, wenn Gottes Herrlichkeit in der Natur uns nie durchschauert hat, wenn wir niemals Wohlgefallen am Guten und Abscheu gegen das Böse empfunden haben: woher soll dann das Interesse für jene Dinge kommen? Anlernen und anlehren, wie ein totes A-B-C, lässt es sich nicht; hier gilt des Dichters Wort: „Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen". —

Übrigens ist unsere Meinung nicht diese, dass sich in jedem einzelnen Gefühlseindruck der wirkliche Wert dessen, was ihn hervorrief, sofort unzweideutig und vollständig zu erkennen gebe. Dasselbe, was uns in diesem Augenblicke hohe Freude bereitet und sonach sehr wertvoll erscheint, kann sich hernach, in seinen weiteren Folgen, oder wenn es von einer anderen Seite auf uns einwirkt, als sehr verderblich erweisen. Zudem ist ja in der Wertschätzung des Gefühls sehr vieles rein subjektiv und sehr verschieden je nach dem verschiedenen Lebensalter, Entwickelungsgang, Bildungsstandpunkt etc. In dem ersten Lebensstadium, wo der Mensch höherer

Eindrücke noch nicht fähig ist, schätzt er das am höchsten, was ihm am meisten sinnlichen Genuss bereitet; erst wenn die besseren Gefühle erwachen und das Gemüt höheren Eindrücken zugänglich wird, gleicht sich diese Einseitigkeit aus. Es erhellt daraus, dass es zu einer richtigen Wertschätzung der Dinge einerseits einer angemessenen Bildung bedarf, welche die edleren Gefühle weckt und pflegt und durch Belehrung dem Aufkommen falscher und einseitiger Wertschätzungen vorbeugt, andrerseits einer längeren Lebenserfahrung, welche aus den mannigfachen Einzeleindrücken und Einzelerlebnissen des Gefühls das rechte Resultat zieht.

Ferner sind unsere Behauptungen nicht dahin zu verstehen, als ob der Wert eines Dinges sich bemesse nach dem jedesmaligen Intensitätsgrade der Lust, welche dasselbe uns bereitet. Einmal nämlich erschliesst sich uns der Wert der Dinge gar nicht bloss in Gefühlen der Lust, sondern ebensowohl auch in Unlustgefühlen, wie wir denn z. B. den Wert einer uns entrissenen Person oder eines entschwundenen Glückes oft erst in dem Schmerz über dessen Verlust recht inne werden. Sodann aber ist die Lust bezw. die Unlust nicht — wie jene Missdeutung voraussetzen würde — etwas ein für allemal Gleichartiges, was in allen Gefühlen in gleicher Weise und nur dem Grade nach verschieden sich geltend machte; vielmehr hat jedes Gefühl der Lust und Unlust seine besondere und eigentümliche Färbung, und vorwiegend hierin, durchaus nicht bloss in dem Stärkegrade des Gefühls, zeigt sich der Wert dessen an, wodurch es erregt wurde. Das Gefühl des sittlichen Wohlgefallens an einer edlen That kann an Intensität einem sinnlichen Lustgefühl erheblich nachstehen, und dennoch offenbart sich uns in jenem Gefühl deutlich genug, wenn auch unerklärbar, der unendlich viel höhere Wert des darin Erlebten. Lotze sagt hierüber: „So wenig es möglich ist,

überhaupt zu empfinden, ohne irgend etwas oder richtiger etwie zu empfinden, rot oder süss, hart oder warm; so wenig es möglich ist, dieses Empfinden nur dem Grade nach stärker oder schwächer zu denken: ebenso unthunlich ist es, von einer Lust zu reden, die reiner Genuss überhaupt und nicht der Genuss etwessen wäre, höchstens grösser oder geringer, flüchtiger oder dauernder, aber qualitativ inhaltslos. Und ebenso wie das Rot zwar nicht die Abbildung der Ätherwellen ist, die sein Gesehenwerden veranlassen, wie aber doch diese Empfindung eine Übersetzung nur dieses bestimmten Reizes in die Sprache der Seele ist, und jeder andere Reiz eine andere solche Übertragung erfahren würde: ebenso ist die eigentümliche Lust (und Unlust), welche wir von irgend einem Eindrucke oder irgend einem Verhältnisse mehrerer empfangen, keine Abbildung dieser Eindrücke, an welche sich hinterher erst ein in allen Fällen qualitativ gleichartiges Wohlsein (oder Unwohlsein) knüpfte, vielmehr ist jenes specifische Gefühl unmittelbar die unteilbare Übertragung des Wertes, welchen nur dieser bestimmte Fall der Anregung enthält, in diese Sprache der Gefühlsempfänglichkeit. Wir sprechen von Lust und Unlust im allgemeinen, gerade so wie von Bewegungen; man kann von der Richtung und Geschwindigkeit der letzteren abstrahieren, aber keine von ihnen kann vorhanden sein oder geschehen, bevor sie Geschwindigkeit und Richtung hätte; auch Lust und Unlust kann niemals in dieser formlosen und farblosen Allgemeinheit vorkommen, sondern sie hat immer ein bestimmtes Kolorit, oder eigentlich sie hat es nicht, sondern sie ist es, wie denn auch die Bewegung nicht Richtung und Geschwindigkeit hat, sondern die irgend wohin gerichtete Geschwindigkeit ist. Man betrügt sich theoretisch um das Beste der Lust, wenn man meint, sie könne irgendwo darin bestehen, dass man an etwas, wie man wohl zu sagen

pflegt, seine Freude oder sein Vergnügen habe. Es ist gar nicht so, dass wir zuerst eine frostige Vortrefflichkeit irgend eines Umstandes anerkennten und sie dann durch ein bestimmtes Quantum unserer Lust belohnten, die wir, wie unsere allgemeine geistige Hausmünze, überall gleichartig und nur in grösseren oder geringeren Summen gegen den Wert der Eindrücke austauschten. Von dem eigenen Wert der Dinge werden wir vielmehr bezwungen; und wenn freilich unser Gefühl von unserer eigenen Natur insofern abhängen muss, als wir nur das fühlen können, wozu wir fähig sind, so sind doch die eigentümlichen Unterschiede, die auf dieser Grundlage noch zwischen unseren Gefühlen stattfinden, in keiner Weise auf bloss quantitative Verschiedenheiten eines gleichartigen subjektiven Wohlbefindens (oder Unwohlbefindens) zurückzuführen". (Lotze, Mikrokosmos II, S. 318 ff.).

Unsere Behauptung, dass alles Interesse auf dem Gefühl beruhe, ist endlich nicht dahin misszudeuten, als ob das Interesse allemal im Gefühl bestände und im Gefühl sich äusserte. Zwar in sehr vielen Fällen, vielleicht in den meisten, ist es thatsächlich so [1]); allein neben diesem Interesse des Gefühls, wenn wir es so nennen dürfen, giebt es ohne Frage doch auch ein Interesse des Intellekts, welches zwar auch aus dem Gefühl ent-

[1]) Beispielsweis ist das Interesse, welches der wilde Knabe in dem bekannten Goetheschen Gedicht für das Heideröslein an den Tag legt, im Grunde nichts anderes, als ein Gefühl der Freude und des Wohlgefallens an der Schönheit des Rösleins, woraus dann das natürliche Verlangen entsteht, das Röslein ganz zu besitzen, um sich seiner Schönheit allzeit erfreuen zu können; ebenso ist das Interesse des Schülers am Unterricht — wenigstens so weit sich dieses während des Unterrichts selbst äussert — in der Regel nichts anderes, als ein Gefühl der Lust, Freude am Unterricht, sei es an dessen Inhalt, sei es an der gelingenden Geistesarbeit.

springt, selbst aber doch nicht mehr blosses Gefühl ist. Ähnlich nämlich, wie die durch die Sinne aufgenommenen Eindrücke des Empfindens und Wahrnehmens nachträglich vorstellend wieder vergegenwärtigt werden können, ohne dass der betreffende Sinnesreiz wiederkehrt: ebenso kann auch der Wert einer Sache, nachdem wir denselben im Gefühl bereits erlebt haben, nachträglich wieder vorgestellt werden, ohne dass die betr. Gefühle selbst sich wieder einzustellen brauchen.[1]) Wenn z. B. das Interesse für die Musik uns zu einer bezüglichen Bestrebung oder Entschliessung veranlasst, so kann dies geschehen, ohne dass sich momentan etwas von musikalischem Gefühl in uns regt; der blosse Gedanke, die blosse Erinnerung an frühere musikalische Genüsse genügt, um unseren Willen in Bewegung zu setzen. Ähnlich ferner, wie im Denken die Einzelvorstellungen allmählich zu allgemeineren Vorstellungen und Begriffen verschmelzen, so entwickeln sich auch aus den einzelnen

[1]) Nach Herb. sollen die Gefühle bekanntlich keine bleibende Eindrücke in der Seele zurücklassen. Diese Ansicht steht und fällt mit der anderen, dass die Gefühle als blosse Modifikationen der Vorstellungen aufzufassen seien, aus gewissen Konstellationen derselben im Bewusstsein entstehend und mit diesen spurlos wieder verschwindend. Unsere Auffassung, wonach die Gefühle ebensowohl wie die Vorstellungen als ureigne Zustände der Seele selbst anzusehen sind, lässt es psychologisch nicht nur möglich, sondern sogar selbstverständlich erscheinen, dass auch sie, ebenso wie die Vorstellungen, bleibende Spuren in der Seele zurücklassen. Zwar sind diese Eindrücke nicht derart greifbar und ausgeprägt, wie die von den Vorstellungen zurückbleibenden Erinnerungsbilder; aber sie sind darum nicht minder tief und bleibend. Das zeigt sich erfahrungsgemäss in der Nachhaltigkeit des Interesses, welches wir solchen Dingen bewahren, die unser Gemüt irgendwie ergriffen haben. Eben dieses anhaltende Interesse, diese bleibende Wärme der Teilnahme: das ist der bleibende Rückstand früherer Gefühlserregungen, das ist — wenn wir so sagen, dürfen — das Gedächtnis des Gefühls.

Werteindrücken des Gefühls — sei es auf dem Wege der blossen Wiederholung und Erfahrung, sei es mit Hilfe der Reflexion — nach und nach allgemeinere und bleibende Wertschätzungen des Intellekts. Auch sie üben auf unser Wollen bestimmenden Einfluss, und vor den Gefühlen haben sie sogar den Vorzug grösserer Zuverlässigkeit voraus, weil sich in ihnen das Einseitige und Individuelle der einzelnen Gefühlseindrücke allmählich zu grösserer Objektivität und Reinheit abgeklärt hat. Immerhin aber — und es kann dies, namentlich im Interesse einer richtigen Erziehung, gar nicht genug betont werden — entwickeln sich doch auch diese Wertschätzungen nur aus dem Gefühl heraus, durch welches allein ursprünglich aller Wert und Unwert erlebt wird, und nur insofern sie aus dieser Quelle entspringen, nur insofern in ihnen die Erinnerung an früher Selbsterlebtes enthalten ist, sind sie wirkliche Wertschätzungen und üben sie auf unser Streben und Wollen bestimmenden Einfluss. Uns freilich, den erwachsenen Menschen, die wir eine lange Entwickelung seelischen Lebens schon hinter uns haben, und deren Gefühl nach manchen Richtungen an greifbarer Lebhaftigkeit bereits verloren hat: uns scheint es oft so, als ständen unsere Entschliessungen und Handlungen in gar keinem Zusammenhange mehr mit unserem Gefühlsleben, als liessen wir uns nur durch unser Wissen um den Wert der Dinge und unsere Reflexion darüber bestimmen; aber wir vergessen dann, dass dieser Wert, von dem wir wissen und von dem wir überzeugt sind, sich uns ursprünglich doch nur im Gefühl erschliessen konnte und thatsächlich erschlossen hat, und dass wir uns denselben nachträglich auch nicht einmal in Gedanken vergegenwärtigen könnten, wenn wir nicht früher Gleiches oder doch Ähnliches im Gefühl irgendwann erlebt hätten. Zwar können wir, wie oben bereits bemerkt, an den Wert einer Sache glauben,

auch ohne davon im Gemüt jemals ergriffen zu sein, etwa auf blosse Autorität hin; aber solches Fürwahrhalten hat nichts gemein mit wirklicher Wertschätzung, mit wirklichem Interesse, womit es allerdings oft verwechselt wird. Letzteres setzt allemal eigenes Erleben voraus, erwächst also allemal aus dem Gefühl; denn alles Erleben ist Sache des Gefühls.

Während also nach unserer Auffassung der Sache zwischen dem Gefühl und Begehren ein ganz klarer und konstanter Zusammenhang besteht, sofern wir alles Begehren in dem Interesse, dieses selbst aber — mittelbar oder unmittelbar — in dem Gefühl begründet wissen wollen: so ist in der Herbartschen Psychologie jenes Verhältnis ein äusserst unklares und verworrenes.

Zunächst muss es in hohem Grade befremden, dass Herbart eine Abhängigkeit des Begehrens vom Gefühl im allgemeinen in Abrede stellt, ausnahmsweise dann aber doch für das Gebiet des sinnlich Angenehmen und Unangenehmen eine solche Abhängigkeit ausdrücklich zugesteht. „Das bei weitem grösste Quantum der Lust und Unlust — sagt Herbart — hängt von den früher bezeichneten Gemütslagen (von den Vorstellungskonstellationen) ab, aus denen Gefühle und Begierden zugleich entspringen, welche an gar keine Qualität des Vorgestellten gebunden sind, sondern sich nach dem durch Umstände bestimmten Vorstellungs-Mechanismus richten. Hier ist die Entbehrung mit Unlust verbunden, die Befriedigung aber darum mit Lust, weil die Begierde voranging, die ihrem Gegenstande einen ihm ausserdem nicht zukommenden Wert beilegte.“ Hinsichtlich des Angenehmen und Unangenehmen dagegen wird ausdrücklich zugestanden, dass dasselbe (als sinnliches Gefühl) „der darauf sich richtenden Begierde vorangehe,“ „dass wir das Angenehme (als solches) begehren und das Unangenehme fliehen,“ „dass ein Teil des Begeh-

rens von den Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen abhänge.“ (cf. Herb. VI, S. 110 u. S. 356).

Wie begreift und rechtfertigt sich nun vom Herbartschen Standpunkte diese Unterscheidung, da doch die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen ganz auf die gleiche Weise, wie alle übrigen Gefühle, entstehen sollen (cf. oben S. 120, Anm. 2). Herbart selbst steht dieser Frage ganz ratlos gegenüber; denn er muss zugestehen, „die unbestreitbare Thatsache, dass wir das Angenehme begehren und das Unangenehme fliehen, leite unseren Blick in eine Tiefe hinein, zu der wir kein Licht, oder doch nur einen äusserst schwachen und mühsam zu gewinnenden Schimmer mitnehmen können.“ (VI, 356). Wenn er das Dunkle dieser Thatsache (ebendort) darauf zurückführt, „dass wir das Angenehme und Unangenehme eben nur fühlen, nicht aber es in Begriffe zersetzen, noch durch die letzteren es mit Sicherheit nachkonstruieren können,“ so wird damit — abgesehen davon, dass auch auf anderen Gebieten der gefühlte Wert keineswegs immer in Begriffe zersetzt werden kann, — der beregte Widerspruch selbstredend nicht beseitigt. Das Faktum, dass hier das Begehren durch das Gefühl verursacht wird, bleibt unverändert bestehen, und dieses Faktum ist mit der Herbartschen Theorie von der Entstehung des Begehrens ein für allemal unvereinbar. Anstatt sich damit zu begnügen, das Dunkle dieser Thatsache aufzudecken, hätte Herbart besser gethan, wenn er daraufhin seine ganze Theorie noch einmal einer gründlichen Revision unterzogen und weiterhin nachgeforscht hätte, ob nicht ein gleiches Verhältnis zwischen Gefühl und Begehren, wie auf dem Gebiete des Angenehmen und Unangenehmen, auch auf allen übrigen Gebieten (des Ästhetischen, Sittlichen etc.) durch die Thatsachen der Erfahrung bezeugt werde. Dass dem wirklich so ist, haben wir oben des näheren nachgewiesen. Zwar springt jener Zusammenhang nicht überall gerade in so handgreiflicher Weise in die Augen, wie beim sinnlich Angenehmen und Unangenehmen; aber dass er dennoch überall thatsächlich vorliegt, wird keinem entgehen, der mit unbefangenem Blick etwas tiefer in dieses Gebiet des inneren Lebens eindringt. Auch Herbart würde dies nicht entgangen sein, wenn er sich etwas unbefangener und liebevoller in die Erfahrungsthatsachen des inneren Lebens versenkt hätte.

Gelegentlich — und darin liegt eine weitere Unklarheit — wird dann freilich doch eine gewisse Abhängigkeit des Willens auch von jenen höheren Gefühlen (des Ästhetischen, Sittlichen, Religiösen etc.) zugestanden, so wenn etwa „der Schmerz der Reue,“ „das Gefühl der Scham,“ „die Freude am Beifall anderer,“ „die Wärme und Begeisterung für das Gute“ etc. als Motive des sittlichen Strebens und Wollens geltend gemacht werden[1]). Natürlich kann ein Einfluss solcher Gefühlsregungen auf das menschliche Willensleben, wenn man die Erfahrung nicht völlig auf den Kopf stellen will, gar nicht in Abrede gestellt werden; aber wie stimmt nun dieses Zugeständnis wieder mit der psychologischen Theorie Herbarts? Wie kann das Gefühl auf das Begehren bestimmend einwirken, wenn dasselbe doch nur als ein neben dem Begehren begleitend herlaufender oder ihm erst nachfolgender Zustand gedacht werden soll (Herb. VI, S. 110), und wenn das Begehren ausschliesslich in den Lagenverhältnissen und Evolutionen des Vorstellungsmechanismus seine Begründung finden soll! Oder soll

[1]) So namentlich in den pädagogischen Schriften Herbarts (cf. Band X seiner Werke); ebenso in den pädagogischen Werken seiner Schüler. Trotzdem wird an anderen Stellen dann doch wieder jede „Gefühlsregung,“ „Rührung“ etc. als etwas in die pädagogische Rumpelkammer Gehöriges hingestellt: genügender Beweis dafür, welche Konfusion auf diesem Gebiete in der Herb. Pädagogik herrscht. Näheres hierüber wolle man in dem Schlussabschnitt dieses Buches vergleichen.

in derartigen Fällen an eine indirekte Abhängigkeit des Begehrens vom Gefühl gedacht werden, in dem Sinne, dass die das Begehren verursachenden Vorstellungskonstellationen ihrerseits durch das Gefühl und sonach das Begehren mittelbar durch das Gefühl beeinflusst werde? Wohl begegnet man in den Werken Herbarts und seiner Schüler vereinzelten Äusserungen, welche dies besagen zu wollen scheinen[1]); aber nirgend wird der Nachweis geliefert, wie dies vom Standpunkte der Herbartschen Psychologie zu denken sei. Thatsächlich ist es überall nicht denkbar zu machen. Das Gefühl ist ja nach Herbart nichts anderes, als die beiläufige Form des Bewusstseins, in der, als das Wesen der Sache nur die gegenwärtige Lage einer Vorstellung (ihr Gehemmtsein, ihre Spannung etc.) zum Ausdruck kommt. Auf diese Lage der ihr zu Grunde liegenden Vorstellung, wie auf die gesamte Vorstellungskonstellation überhaupt, kann jene Bewusstseinsweise natürlich auf keinerlei Art zurückwirken; weder kann sie über die eigene Vorstellung, an der sie haftet, hinausgreifen, um in den Beziehungen der Vorstellungen irgend welche Änderung

[1]) cf. z. B. Herb. V, S. 165, wo das moralische Gefühl als ein „Hindernis" betrachtet wird, welches hemmend in den Lauf der Vorstellungen eingreift, wovon u. a. die Folge sein soll, dass nun das moralische Urteil Zeit gewinnt, sich geltend zu machen. — Man vergl. dazu auch Ballauf, Psychologie S. 53, wo allgemeinhin behauptet wird, dass wenn eine Vorstellungsmasse der Sitz lebhafter Gefühle sei, dieselbe durch die Gefühle verstärkt und ihre Verbindung mit anderen Vorstellungen dadurch erleichtert werde. Wie dies zugehe, heisst es dann freilich weiter, „das kann hier nicht weiter erörtert werden, ja es vermag die Psychologie darüber überhaupt noch keine ganz genügende Auskunft zu gewähren." Im Gegensatz dazu behauptet Volkmann, — in diesem Punkte konsequenter, als Herbart selbst, — dass „die Gefühle verlaufen, ohne irgend eine Nachwirkung in den Beziehungen der Vorstellungen zu hinterlassen." Psychologie II, S. 422.

herbeizuführen, noch auch kann sie der eigenen Vorstellung (dem gegebenen Inhalt und Intensitätsquantum derselben) irgend etwas zu- oder abthun, um dadurch mittelbar wenigstens die Vorstellungsevolutionen nach sich zu bestimmen. Alles Beharren und Schwinden der Vorstellungen, alles Steigen und Sinken, alle Hemmungen und Verknüpfungen, kurz: der gesamte Vorstellungsverlauf ist sonach von den Gefühlen gänzlich unabhängig, wie denn auch in der Herbartschen Psychologie die Gesetze dieses Vorstellungsverlaufs thatsächlich ohne jede Rücksicht auf irgend welchen Einfluss der Gefühle aus ganz anderen Faktoren entwickelt werden. Sagt doch Herbart selbst, es sei für ihn eine höchst einfache psychologische Überzeugung, dass „alle Empfindungen (Gefühle) nur vergängliche Modifikationen der vorhandenen Vorstellungen seien und dass also, wenn die modifizierende Ursache (das mechanische Zusammen- und Gegeneinanderwirken der Vorstellungen) nachlasse, der Gedankenkreis sich von selbst in sein altes Gleichgewicht zurücksetzen müsse" (Herbart X, S. 145). — Sonach können die Gefühle als Ursache des Begehrens und Wollens nicht einmal in dem Sinne in Betracht kommen, als ob sie „notwendige Durchgänge zu neuen Bestimmungen des Gedankenkreises" bildeten (Herbart X, 146); denn das, was im Sinne der Herbartschen Psychologie notwendig ist, um neue Bestimmungen des Gedankenkreises herbeizuführen, das liegt — abgesehen von den neu in die Seele eintretenden Sinneseindrücken — ausschliesslich in den Komplikationen des Vorstellungsmechanismus, nicht aber in den beiläufigen Bewusstseins-Formen des Gefühls, in denen diese Vorstellungsvorgänge, als das allein Wesentliche der Sache, sich reflektieren.

Summa: Diese ganze Materie der Herbartschen Psychologie leidet an einer grossartigen Unklarheit und Verworrenheit, welche — auch wenn von allen sonstigen

Gegenargumenten abgesehen werden müsste — allein schon Grund genug wäre, um über jene Lehre das Verwerfungsurteil auszusprechen.

V. Der Wille und seine Freiheit.

Das Wollen ist nach Herbart eine Species des Begehrens; jedes Wollen also ist ein Begehren, aber nicht umgekehrt. Das Begehren wird zum Wollen, wenn zu dem ersteren die Gewissheit von der Erreichbarkeit des Begehrten hinzutritt. „Wille ist Begierde, mit der Voraussetzung der Erlangung des Begehrten." „Diese Voraussetzung verknüpft sich mit der Begierde, sobald in ähnlichen Fällen die Anstrengung des Handelns von Erfolg gewesen ist. Denn alsdann associiert sich gleich mit dem Anfange eines neuen gleichartigen Handelns die Vorstellung eines Zeitverlaufs, den die Befriedigung der Begierde beschliessen werde. Hierbei entsteht ein Blick in die Zukunft, der sich immer mehr erweitert, je mehr Mittel zum Zwecke der Mensch voranschicken lernt." (Herb. V, S. 154). Beim Wollen wird also die begehrte Wirkung als Zweck aufgefasst, die voranlaufenden Glieder der bezüglichen Vorstellungsreihe als Mittel zum Zweck; das Wollen setzt demnach Überlegung und Reflexion voraus. „Alles Wollen schliesst ein Denken in sich, sofern die Sicherheit der Erreichung des Begehrten durch die Umwandlung des post hoc in ein propter hoc der Kausalreihe bedingt wird." (Volkmann). Sofern das Bewusstsein des eigenen Könnens sich erst aus (wiederholt) gelingendem Handeln ergiebt, „ist es die That, welche aus der Begierde den Willen erzeugt."

Mit dieser Definition des Wollens könnten wir uns einverstanden erklären, — wenn dasselbe nur nicht unter den Herbartschen Begriff des Begehrens fiele, sonach wie dieses als ein Produkt des Herbartschen Vorstellungsmechanismus gedacht werden müsste! Das Unmögliche dieser Auffassung ist durch die Untersuchungen des voraufgehenden Abschnitts zur Genüge dargethan. Hier kommt nur noch die neue Schwierigkeit hinzu, dass jene Einsicht in die Erreichbarkeit des Begehrten und jene Mittel und Zweck abwägende Reflexion, wodurch das Begehren zum Wollen werden soll, vom Standpunkte des Herbartschen Vorstellungsmechanismus aus ebenfalls eine Unmöglichkeit ist. Diesem Mechanismus fehlt es, wie früher dargethan (cf. Abschnitt III), an jeder thätigen Einheit, ohne die von einem beziehenden und vergleichenden Denken und sonach auch von einem Wollen gar nicht die Rede sein kann. Wenn in irgend einer Vorstellungsgegend der Herbartschen Seele ein Begehren entsteht, so mag es — sonstige Schwierigkeiten hier einmal ausser Acht gelassen — angängig sein, dass infolge mechanischer Associations- und Reproduktionsvorgänge zugleich mit der begehrenden Vorstellung anderweitige Vorstellungen (eines früheren Wollens und Handelns, der dabei angewandten Mittel etc.) ins Bewusstsein treten und einer nunmehr anzustellenden Reflexion das nötige Material darbieten. Allein, da jede der gegebenen Vorstellungen mit ihrem Vorstellen an den eigenen Inhalt gebunden ist, keine beziehend in denjenigen anderer Vorstellungen übergreifen kann, und auch die Seele selbst jenem Vorstellen aus sich nichts hinzufügen soll: so bleibt die gewünschte Reflexion aus, und ist somit auch das gegebene Material nach dieser Seite hin wertlos.

Weitere Schwierigkeiten stellen sich der Herbartschen Auffassung entgegen, sobald man an das Wollen den Massstab der ethischen Beurteilung anlegt. Auf sitt-

lichen Wert — dies dürfte allgemein zugestanden werden — kann des Menschen Wollen und Handeln nur insofern Anspruch erheben, als derselbe das Gute will und ausübt um des Guten willen, also aus Liebe zum Guten, aus eigener Überzeugung von dem Werte des Guten. Die bloss thatsächliche Übereinstimmung des Entschliessens und Handelns mit den sittlichen Ideen, das blosse opus operatum als solches fällt gar nicht unter die ethische Beurteilung. Wer Gutes thut oder Böses unterlässt aus mechanischem Zwang, aus Furcht vor Strafe oder ähnlichen Beweggründen, der handelt nicht wahrhaft sittlich; erst die zu Grunde liegende ethische Gesinnung, das reine Interesse am Guten als solchen, giebt den Entschliessungen des Willens ihr sittliches Gepräge, wie auch Herbart selbst zugesteht, „dass die Wahl des Besseren nur dann einen sittlichen Wert habe, wenn sie um des Besseren willen geschehe“ (IX, 372).

Ist nun aber bei Herbart die ethische Wertschätzung — die sich seiner Meinung nach in den Wert-Urteilen vollzieht (cf. S. 140) — für das sittliche Entschliessen und Handeln wirklich das Bestimmende? Zwar drückt sich Herbart häufig so aus, als ob dies seine Ansicht sei; aber in der That lässt sich ein derartiger Einfluss der sittlichen Wertschätzung mit seinem psychologischen System gar nicht in Einklang bringen. Hören wir, wie Herbart selbst das Zustandekommen einer sittlichen Entscheidung psychologisch auffasst: „Angenommen, eine Begierde entwerfe soeben ihre Pläne, und indem ein Mittel zu ihrer Befriedigung ersonnen ist, werde die moralische Verkehrtheit dieses Mittels gefühlt; so wirkt das Gefühl wie ein Hindernis, und es stockt der Lauf der Vorstellungen, gerade wie wenn eine Handlung in der äusseren Welt nicht gelingt. Während dieses Stillstandes nun geschieht zweierlei zugleich. Erstlich

schwellen die Vorstellungen, welche von der Begierde ausgehen, stärker an; aber zweitens gewinnt auch das sittliche Urteil Zeit hervorzutreten. Es fragt sich jetzt, ob dieses Urteil mit einer **starken Gedankenmasse** zusammenhängt, die, indem sie sich mehr und mehr im Bewusstsein ausbreitet, allmählich jene anschwellende Begierde niederdrückt, ohne ihrerseits von dem unangenehmen Gefühl, in das sich die gepresste Begierde verwandelt, in ihrer Entwickelung zu leiden. Kann diese Frage bejaht werden, so ist Selbstbeherrschung vorhanden.“ Und gleich danach heisst es weiter: „Eine echt sittliche Selbstbeherrschung (die sich allemal dem sittlichen Urteil gemäss entscheidet) ist ein Ideal, welches man mit dem Namen eines psychischen Organismus belegen kann. Denn es gehört dazu eine solche Verknüpfung und Subordination der Vorstellungen, welche nicht nur in den kleinsten wie in den grössten Verbindungen durchaus zweckmässig, sondern auch fähig sei, alle neu hinzukommenden äusseren Eindrücke sich zweckmässig anzueignen. Dies ist das Ziel der Erziehung und Selbstbildung.“ (V, 165).

Worin liegt also nach Herbart die eigentliche Ursache des sittlichen Entschliessens und Handelns? Offenbar nur in der überwiegenden mechanischen Stärke derjenigen Gedankenmasse, mit welcher das sittliche Urteil zusammenhängt. Diese Stärke ist selbst wieder bedingt durch eine vielseitige Verknüpfung der Vorstellungen, zufolge deren das sittliche Urteil von seinen Associationen und diese wieder durch gegenseitige Hülfeleistung in dem Bewusstsein nachdrücklich festgehalten werden. Vermöge dieser überwiegenden Stärke verdrängt die betr. Vorstellungsmasse die ihr entgegenstehende (mit der Begierde zusammenhängende) und macht sie für das Bewusstsein unwirksam;

die schlechte Handlung unterbleibt, bzw. eine entgegengesetzte tritt an ihre Stelle. So ist bei Herbart jeder Willensentschluss im Grunde nur ein mechanischer Vorgang der Apperception, darin bestehend, dass die Vorstellungsmasse, in der das Wollen seinen Sitz hat, zufolge ihrer überwiegenden (auf vielseitiger Verknüpfung beruhenden) Stärke die entgegengesetzten Vorstellungen und Begierden verdrängt, bzw. das Gleichartige derselben sich aneignet. Welche Rolle spielt dabei nun das sittliche Urteil? Offenbar keine andere, als dass es eben einen Bestandteil der überwiegenden Gedankenmasse bildet! Nicht weil das Urteil so und nicht anders urteilt, wird das Gute gewählt, nicht in einer ihm innewohnenden Macht der sittlichen Wertschätzung liegt die Ursache der Entscheidung, sondern lediglich in der mechanischen Stärke der Gedankenmasse, mit der es zusammenhängt. Es wird also das Gute gewählt nicht um des Guten willen, sondern aus rein mechanischen Ursachen; von einem sittlichen Entschliessen und Handeln kann sonach unter der obigen Voraussetzung bei Herbart schlechterdings keine Rede sein.

Nicht minder überflüssig, als die sittlichen Urteile, erscheinen in dem Prozess des (sittlichen) Entschliessens und Handelns die Herbartschen „Maximen," das sind allgemeine Wollungen, wie sie durch Verschmelzung vieler gleichartiger Einzelbegehrungen und Willensakte allmählich in dem Geiste sich ausbilden und für alles nachfolgende Entschliessen und Handeln wesentlich massgebend sein sollen. Wie wenig, trotz dieser ihnen principiell beigelegten Bedeutung, Herbart selbst mit jenen Maximen anzufangen weiss, erhellt u. a. schon aus dem oben angeführten Beispiel, in welchem ihrer nicht einmal Erwähnung gethan, vielmehr die ganze Entscheidung in die Stärke der mit dem sittlichen Urteil zusammenhängenden Gedankenmasse gelegt wird. Und was sollten auch jene Wollungen dieser Stärke der Vorstellungen ihrerseits noch hinzu- oder abthun können? Auch in der Einzelbegehrung ist ja das treibende Element gar nicht das Begehren als solches, sondern lediglich die zu Grunde liegende Vorstellungs-Maschinerie, insonderheit die überwiegende Stärke der gegen ihre Hemmungen sich emporarbeitenden Vorstellung; das Begehren ist nur ein begleitend nebenher laufendes Phänomen des Bewusstseins, so zu sagen: nur der bewusste Reflex jener Vorstellungsbewegung, der seinerseits ebenso wenig wie das Gefühl (S. 151 f.) auf den Vorstellungsablauf irgend welchen treibenden oder hemmenden Einfluss übt. Dasselbe gilt natürlich auch von allen Allgemein-Bestrebungen und Wollungen.

Zudem ist gar nicht einzusehen, wie solche Wollungen vom Herbartschen Standpunkte aus zustandekommen sollen. Herbart vergleicht ihre Entstehung (VI, 355) mit der Entwickelung der Begriffe (Totalvorstellungen); wie hier das Gleichartige mehrerer verwandter Vorstellungen sich allmählich zu einer Totalkraft verbinden soll, so auch das Gleichartige mehrerer Strebungen. „Der Mensch, der bekennt, dass er die Karten liebe, — an diesem Beispiel sucht Herbart a. a. O. die Sache zu veranschaulichen —, drückt hiermit auf einmal alle die verschmolzenen Bestrebungen aus, die er zu verschiedenen Zeiten, spielend mit verschiedenen Personen, vielleicht spielend verschiedene Spiele, empfunden hat, und die nun so verschmolzen wieder erwachen, dass in ihnen das Streben, mit den Karten beschäftigt zu sein, vorherrscht, die besonderen Bestimmungen irgend eines Kartenspiels und irgend welcher Mitspieler dagegen kein Gewicht haben." Also die früheren Begehrungen sollen wieder erwachen; aber wie machen sie das? Jedes Begehren setzt nach Herbart bekanntlich Hemmungen voraus,

gegen die es sich emporarbeitet. Wenn also ein früheres Begehren wieder entstehen soll, so genügt es nicht, dass diejenigen Vorstellungen reproduziert werden, an denen das Begehren haftete, sondern es müssen natürlich auch die Hemmungen desselben wieder hervortreten und sich als solche von neuem geltend machen. Sofern nun aber die frühere Begehrung befriedigt, also die Hemmung beseitigt wurde, sind die Vorstellungen des bezüglichen Vorstellungskomplexes in ungehemmtem Zustande verschmolzen; somit reproduzieren sie sich auch nur in dieser ungehemmten Verbindung. Nach Herbart sollen ja überhaupt Vorstellungen, welche gleichzeitig im Bewusstsein auftreten, nur insoweit mit einander verschmelzen, als sie unter keinerlei Hemmung mehr leiden, und sie sollen sich einander reproduzieren nur insoweit sie wirklich verschmolzen sind (cf. oben S. 112). Demnach können die Hemmungen, welche sich im Zusammentreffen mehrerer Vorstellungen früher geltend machten, bei der Reproduktion der letzteren — wenigstens bei einer unveränderten Reproduktion, wie sie in dem Beispiel angenommen wird, — gar nicht wieder hervortreten, folglich auch nicht das Begehren, welches allemal Hemmungen voraussetzt. Von der Entstehung allgemeiner Strebungen und Wollungen im Sinne Herbarts kann also schon aus diesem Grunde keine Rede sein. Überdies fehlt es bei Herbart an jedem Einheitsprincip, das die früheren Einzelbegehrungen zu einem einheitlichen Akte allgemeinen Wollens zusammenfassen könnte. Die einzelnen Vorstellungen haben ja, wie ihr Vorstellen, so auch ihr Begehren jede für sich; aus keiner Vorstellung kann das bezügliche Begehren heraustreten, um sich mit dem einer anderen Vorstellung zu einem Allgemein-Begehren zu verschmelzen; die Seele selbst aber fügt zu dem, was ihre Einzelvorstellungen bereits thun und leiden, aus sich weiter nichts hinzu,

so dass es bei jenem Nebeneinander der einzelnen Begehrungen sein Bewenden hat.

Viel eher liesse sich die Entstehung allgemeiner Strebungen und Wollungen von unserem Standpunkte aus erklären, sofern hier alles geistige Geschehen als eine unmittelbare Leistung der Seele selbst betrachtet wird und somit für die einheitliche Verbindung des Mannigfaltigen wenigstens das zusammenfassende Einheitsprincip gegeben ist. Trotzdem halten wir dafür, dass derartige Verschmelzungen in Wirklichkeit gar nicht vorkommen, weil dafür in den Thatsachen des Bewusstseins jeder zureichende Anhalt fehlt. Wohl erinnern wir uns in bestimmten Fällen des Wollens und Entschliessens früherer ähnlicher Fälle vorstellender Weise; die früheren Begehrungen und Entschliessungen selbst aber treten gar nicht wieder hervor. Das Allgemeine in den sogen. Maximen oder Grundsätzen liegt nicht in einer Zusammenfassung früherer Einzelbegehrungen, sondern in der Allgemein-Gültigkeit des Wollens für alle (gleichartigen) Fälle der Zukunft. Wer es sich „zum Grundsatze macht," stets die Wahrheit zu reden, für irgend eine gute Sache thätig mitzuwirken, oder was es sonst ist: der spricht damit den allgemeinen Entschluss aus, zukünftig ein für allemal so oder so zu handeln bzw. nicht zu handeln. Ob nun wirklich allemal diesem Entschlusse gemäss gehandelt werden wird, das hängt natürlich, wie wir bereits aus früheren Betrachtungen wissen, wesentlich von den Interessen ab, welche jenem Entschlusse zu Grunde liegen und aus denen er selbst seine Triebkraft zieht, (bzw. von der Mächtigkeit entgegengesetzter Interessen) — sowie natürlich auch von der Leichtigkeit und Fertigkeit, welche sich der Mensch durch Übung in bestimmten Richtungen des Handelns bereits erworben hat. Näheres hierüber in dem Schlussabschnitt dieses Buches!

Was schliesslich die wichtige Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens anbetrifft, so liegt es auf der Hand, dass der Herbartsche Seelenmechanismus jede Freiheit des Entschliessens und Handelns ein für allemal ausschliesst. Ist alles Begehren und Wollen lediglich durch den Vorstellungsmechanismus bedingt, ist jeder Entschluss determiniert durch die grössere oder geringere Stärke der kollidierenden Vorstellungsmassen, so bleibt für eine freie Entscheidung des Willens, die unabhängig von der Gewalt der Antriebe ihre Wahl trifft, schlechterdings kein Raum. Dies wird auch von Herbart ausdrücklich zugestanden. Wenn gleichwohl auch er eine Freiheit des Wollens behauptet, so versteht es sich, dass er damit etwas ganz anderes meint, als was dieses Wort in Wirklichkeit besagen will. Nach ihm ist das Wollen des Menschen frei, sofern dieser sich in all seinen Entschliessungen und Handlungen durch die Vernunft (die sittlichen Urteile) bestimmen lässt. Ob es aber zu einer derartigen Präponderanz der Vernunft in dem menschlichen Geiste kommt, das ist ganz und gar bedingt durch die Organisation der Vorstellungsmassen, wie sie das Resultat des ganzen verflossenen Lebens ist. (cf. Herb. V, S. 83 ff., S. 165). In Wirklichkeit ist hier also doch jeder Willensentschluss durch den psychischen Mechanismus vollkommen determiniert; wenn der Mensch sich gleichwohl frei fühlt, so ist das eben nur ein Phänomen, eine Täuschung, die darauf beruhen soll, dass die herrschenden Vorstellungsmassen auf das innigste mit der „Ich-Vorstellung“ verknüpft sind.

Dass Herbart eine Wahlfreiheit des Willens leugnet, wollen wir ihm nicht zum Vorwurfe machen; denn es stehen ihrer Annahme — und zwar nicht bloss vom Herbartschen Standpunkte — allerdings die schwerwiegendsten Bedenken entgegen. Wir meinen damit nicht die aus dem Gesetze der Kausalität hergeleiteten

Bedenken, welche in erster Linie geltend gemacht zu werden pflegen, gleichwohl aber — zumal in der Allgemeinheit, in welcher sie gewöhnlich vorgebracht werden, — wenig gegen die Annahme einer Freiheit des Willens verschlagen. „Wenn das Kausalgesetz — so bemerkt Lotze mit Recht — zu jeder Wirkung eine Ursache verlangt, so ist es dagegen unsere Schuld, wenn wir in jedem Ereignis eine Wirkung sehen, oder wenn wir die gefundene Ursache überall selbst wieder als Wirkung einer anderen betrachten. Die unvollendbare Reihe, in welche wir uns hierdurch verwickeln, muss uns darauf aufmerksam machen, dass jener Satz im Grunde weniger aussagt, als er scheint. Wenn wir behaupten, dass jede Substanz unzerstörbar sei, so sagen wir etwas Richtiges, sobald wir in den Begriff der Substanz eben das Merkmal der Unzerstörbarkeit eingeschlossen haben; aber wir drücken damit nichts aus, was eine unmittelbare Geltung hätte; denn es wird sich dann eben fragen, ob es Substanzen in diesem Sinne giebt, und ob die Erfahrung, die uns allerdings nötigt, zu jedem Kreise von Eigenschaften und Entwickelungen ein Subjekt als Träger desselben hinzuzudenken, uns auch überall dazu nötige, dies Subjekt selbst in Gestalt einer so gearteten Substanz aufzufassen. Ebenso verlangt ohne Zweifel alles, was wir einmal als Wirkung denken und bezeichnen, seine Ursache; aber es ist fraglich, ob wir ein Recht haben, jedes vorkommende Ereignis als Wirkung in diesem Sinne zu betrachten. Eben jene Unvollendbarkeit der Kausalreihe überzeugt uns von dem Nichtvorhandensein dieses Rechtes, denn sie führt notwendig auf die Anerkennung eines ursprünglichen Seins und einer ursprünglichen Bewegung zurück. Nicht darin besteht die unbedingte Gültigkeit des Kausalgesetzes, dass jeder Teil der endlichen Wirklichkeit immer nur im Gebiete dieser Endlichkeit selbst durch bestimmte Ursachen nach allgemeinen Gesetzen

erzeugt werden müsste, sondern darin, dass jeder in diese Wirklichkeit einmal eingeführte Bestandteil nach diesen Gesetzen weiter wirkt. Sprechen wir gewöhnlich nur davon, dass jede Wirkung ihre Ursache habe, so sollten wir im Gegenteil das grössere Gewicht auf den anderen Ausdruck des Satzes legen, darauf, dass jede Ursache unfehlbar ihre Wirkung hat. Darin besteht, nicht allein zwar, aber wie mir scheint zum wesentlicheren Teile der Sinn der Kausalität, dass sie jedem, aus irgend welcher Quelle einmal entstandenen Elemente der Wirklichkeit sein thätiges Eingreifen in den übrigen Bestand der Welt, zu welcher es nun gehört, sichert und zugleich ihm verwehrt, innerhalb derselben anders thätig zu sein, als in Übereinstimmung mit jenen allgemeinen Gesetzen, die in ihr alles Geschehen beherrschen. So gliche die Welt einem Wirbel, zu dem von allen Seiten her, nicht von ihm selbst angezogen, nicht von ihm erzeugt, neue Fluten sich einfinden: aber einmal in ihn eingetreten, sind sie nun gezwungen, an seiner Bewegung teilzunehmen . . . . . Überzeugt uns die Erfahrung, dass jedes Ereignis der äusseren Natur zugleich eine Wirkung ist, die ihre Ursache in vorhergehenden Thatsachen hat, so bleibt die Möglichkeit unbenommen, dass der Kreis des inneren geistigen Lebens nicht gleich durchgängig einen starren und notwendig ablaufenden Mechanismus bilde, sondern dass in ihm neben unbeschränkter Freiheit des Wollens auch eine beschränkte Macht des unbedingten Anfangens gegeben sei." Lotze, Mikrok. I. S. 292 ff.

Aber es stehen dieser Fähigkeit des „unbedingten Anfangens" anderweitige Schwierigkeiten im Wege. Wäre der Wille eine völlig für sich dastehende, selbständige Kraft, dann möchte eine ursachlose Thätigkeit desselben immerhin denkbar sein: aber der Wille ist nichts ausser und neben dem Seelenwesen für sich Bestehendes

und für sich Wirkendes, sondern alles Wollen und Entschliessen ist natürlich eine Leistung eben dieses Seelenwesens selbst, und zwar allemal eines individuell bestimmt angelegten und individuell bereits irgendwie entwickelten Seelenwesens. Wie nun in jedem Prädikat die Eigenart seines Subjektes, so muss auch in jedem Wollen die Eigenart der wollenden Seele irgendwie sich ausprägen, was im Grunde nichts anderes bedeutet, als dass für jedes Wollen und Entschliessen des Menschen gewisse Ursachen in dem individuellen Wesen seines Geistes bereits enthalten sind. Dafür sprechen auf das evidenteste auch die Thatsachen der Erfahrung. Überall, wo wir es mit einer wirklichen Entschliessung des Willens zu thun haben, da werden wir auch irgendwelche Beweggründe nachzuweisen vermögen, welche die Seele bestimmten, gerade so und nicht anders zu wählen und zu handeln. Diese Erfahrung ist eine so durchgängige, dass wir da, wo es uns nicht sofort gelingt, eine Handlung auf bestimmte Beweggründe zurückzuführen, entweder an der Wirklichkeit eines zu Grunde liegenden Wollens zweifeln, oder uns doch überzeugt halten, dass die bezügliche Entschliessung wenigstens verborgener Weise mit dem übrigen Geistesleben irgendwie notwendig zusammenhänge, m. a. W. irgendwie dadurch verursacht sei.

Auch ist nicht zu leugnen, dass eine unbeschränkte Willkür, wenn es eine solche gäbe, für das ganze Geistesleben des Menschen im Grunde ohne jeden wirklichen Vorteil sein würde; insonderheit würde die ethische Entwickelung des Menschen, deren Möglichkeit man so oft an die Bedingung einer unbedingten Wahlfreiheit des Willens geknüpft hat, durch eine solche eher in Frage gestellt, als begünstigt werden. Entscheidet sich nämlich der Wille für das Gute aus reiner Willkür, wählt er also das Gute nicht um des Guten willen, d. h.

erzeugt werden müsste, sondern darin, dass jeder in diese Wirklichkeit einmal eingeführte Bestandteil nach diesen Gesetzen weiter wirkt. Sprechen wir gewöhnlich nur davon, dass jede Wirkung ihre Ursache habe, so sollten wir im Gegenteil das grössere Gewicht auf den anderen Ausdruck des Satzes legen, darauf, dass jede Ursache unfehlbar ihre Wirkung hat. Darin besteht, nicht allein zwar, aber wie mir scheint zum wesentlicheren Teile der Sinn der Kausalität, dass sie jedem, aus irgend welcher Quelle einmal entstandenen Elemente der Wirklichkeit sein thätiges Eingreifen in den übrigen Bestand der Welt, zu welcher es nun gehört, sichert und zugleich ihm verwehrt, innerhalb derselben anders thätig zu sein, als in Übereinstimmung mit jenen allgemeinen Gesetzen, die in ihr alles Geschehen beherrschen. So gliche die Welt einem Wirbel, zu dem von allen Seiten her, nicht von ihm selbst angezogen, nicht von ihm erzeugt, neue Fluten sich einfinden; aber einmal in ihn eingetreten, sind sie nun gezwungen, an seiner Bewegung teilzunehmen . . . . . Überzeugt uns die Erfahrung, dass jedes Ereignis der äusseren Natur zugleich eine Wirkung ist, die ihre Ursache in vorhergehenden Thatsachen hat, so bleibt die Möglichkeit unbenommen, dass der Kreis des inneren geistigen Lebens nicht gleich durchgängig einen starren und notwendig ablaufenden Mechanismus bilde, sondern dass in ihm neben unbeschränkter Freiheit des Wollens auch eine beschränkte Macht des unbedingten Anfangens gegeben sei." (Lotze, Mikrok. I, S. 292 ff.)

Aber es stehen dieser Fähigkeit des „unbedingten Anfangens" anderweitige Schwierigkeiten im Wege. Wäre der Wille eine völlig für sich dastehende, selbständige Kraft, dann möchte eine ursachlose Thätigkeit desselben immerhin denkbar sein; aber der Wille ist nichts ausser und neben dem Seelenwesen für sich Bestehendes

und für sich Wirkendes, sondern alles Wollen und Entschliessen ist natürlich eine Leistung eben dieses Seelenwesens selbst, und zwar allemal eines individuell bestimmt angelegten und individuell bereits irgendwie entwickelten Seelenwesens. Wie nun in jedem Prädikat die Eigenart seines Subjektes, so muss auch in jedem Wollen die Eigenart der wollenden Seele irgendwie sich ausprägen, was im Grunde nichts anderes bedeutet, als dass für jedes Wollen und Entschliessen des Menschen gewisse Ursachen in dem individuellen Wesen seines Geistes bereits enthalten sind. Dafür sprechen auf das evidenteste auch die Thatsachen der Erfahrung. Überall, wo wir es mit einer wirklichen Entschliessung des Willens zu thun haben, da werden wir auch irgendwelche Beweggründe nachzuweisen vermögen, welche die Seele bestimmten, gerade so und nicht anders zu wählen und zu handeln. Diese Erfahrung ist eine so durchgängige, dass wir da, wo es uns nicht sofort gelingt, eine Handlung auf bestimmte Beweggründe zurückzuführen, entweder an der Wirklichkeit eines zu Grunde liegenden Wollens zweifeln, oder uns doch überzeugt halten, dass die bezügliche Entschliessung wenigstens verborgener Weise mit dem übrigen Geistesleben irgendwie notwendig zusammenhänge, m. a. W. irgendwie dadurch verursacht sei.

Auch ist nicht zu leugnen, dass eine unbeschränkte Willkür, wenn es eine solche gäbe, für das ganze Geistesleben des Menschen im Grunde ohne jeden wirklichen Vorteil sein würde; insonderheit würde die ethische Entwickelung des Menschen, deren Möglichkeit man so oft an die Bedingung einer unbedingten Wahlfreiheit des Willens geknüpft hat, durch eine solche eher in Frage gestellt, als begünstigt werden. Entscheidet sich nämlich der Wille für das Gute aus reiner Willkür, wählt er also das Gute nicht um des Guten willen, d. h.

weil er das Gute als solches erkennt, wertschätzt und liebt, dann hat seine Wahl gar keinen sittlichen Charakter und unterliegt sonach gar nicht der ethischen Beurteilung; und ebenso verhält es sich mit der Wahl des Bösen. Will und thut aber der Mensch das Gute, weil er es wertschätzt, — und das setzt jede sittliche Beurteilung in der That voraus —, dann ist sein Wollen eben durch seine Wertschätzung determiniert, also nicht frei; und vollends erscheint sein Wollen unfrei, wenn er, der sündlichen Lockung folgend, das Böse wählt, sei es weil er das Böse als solches liebt, sei es obgleich er es verabscheut.

Aber die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen, setzt sie nicht doch — innerhalb gewisser Grenzen wenigstens — eine Freiheit des Willens unbedingt voraus? Damit kommen wir auf den schwierigsten Punkt der ganzen Frage. Herbart selbst setzte sich darüber mit einer wenig lobenswerten Nonchalance hinweg. „Von allen Schwierigkeiten, welche der Willensfreiheit entgegenstehen — so meint er — sind diejenigen, welche man in der Zurechnung findet, am leichtesten zu heben.“ „Die Zurechnung setzt zweierlei voraus, sc. 1) das, was zugerechnet wird: Willensakte, sofern sie praktisch beurteilt werden (wirkliches Wollen im Unterschied vom Traume, Missverständnis, Übereilung etc.), und 2) eine Person, welcher zugerechnet wird (Einheit der Persönlichkeit).“ „Zugerechnet wird eine Handlung, sofern man sie als Zeichen eines Wollens betrachten darf; mehr oder minder zugerechnet, je mehr oder weniger, je schwächeren oder festeren Willen sie verrät. So weit ist alles klar und allgemein bekannt. Nun aber verdirbt man alles, indem man den Willen selbst wieder zurechnen möchte; welches nicht besser ist, als ob man das Mass, das alles andere messen soll, selbst einer Messung unterwerfen wollte. So geschieht es, dass man fürchtet,

wenn der Wille frühere Ursachen hätte, aus denen er unvermeidlich hervorging, so würden diese Ursachen die Schuld tragen, indem nunmehr ihnen sowohl der Wille, als die aus ihm entsprungenen Handlungen zuzurechnen wären. Darum will man lieber den Willen einer Selbstbestimmung zurechnen, woraus eine unendliche Reihe entsteht. Allein jene Furcht ist ganz grundlos. Die Zurechnung steht still, sobald sie die Handlung auf den Willen zurückgeführt hat (sic!); denn dieser wird hiemit sogleich einem praktischen Urteil unterworfen, welches sich vollkommen gleichbleibt, was auch für Ursachen und Anlässe des Willens man möchte angeben können.“ (cf. Herbart I, 573 ff., V, 84 ff.).

Hiernach soll sich die Zurechnung darauf beschränken, dass die zuzurechnende Handlung auf das bewusste Wollen einer Persönlichkeit zurückgeführt und, sofern dies angeht, ein Urteil der Billigung oder Missbilligung darüber gefällt wird. Dieses Urteil soll aber von allen Beweggründen des Willensentschlusses ganz absehen und fällt sonach auf eine Linie mit dem ästhetischen Urteil, welches sich gleichfalls nur auf die zu beurteilende (ästhetische) Erscheinung als solche erstreckt.

Es liegt auf der Hand, dass der eigentliche Kern der Frage hier ganz umgangen wird. Die sittliche Zurechnung begnügt sich in der That nicht bei einem ästhetischen placet oder non placet, sondern sie will vor allem festgestellt wissen, ob und inwieweit der Mensch für seine Entschliessungen und Handlungen verantwortlich zu machen sei, ob und inwieweit er insonderheit für eine verwerfliche Handlung als schuldig und strafbar zu betrachten sei. Soll dies ermittelt werden, so darf die Zurechnung nicht an der That und dem Willensentschlusse als solchem hängen bleiben, sondern sie hat dann gerade jene „Anlässe und Ursachen“ des Willens, von denen Herbart abgesehen wissen will, in Betracht zu ziehen, weil

gerade sie den Entschliessungen und Handlungen des Menschen ihren sittlichen Wert oder Unwert aufprägen, ihr „schuldig“ oder „unschuldig“ bedingen.

Kann und darf nun aber der Mensch überall für ein verursachtes Wollen und Handeln verantwortlich gemacht werden? Sind alle meine Entschliessungen und Handlungen durch psychische Ursachen — noch dazu mechanischer Weise, wie Herbart meint, — notwendig bedingt, so bin ich in der That eo ipso jeglicher Verantwortlichkeit ein für allemal überhoben; davon ist schlechterdings nichts wegzudeuteln. Jeder Selbstanklage und jedem Richterspruche darf ich alsdann mit Fug und Recht entgegenhalten, dass eben die drängende Gewalt innerer Ursachen mein Handeln unvermeidlich machte und eine gegenteilige Entscheidung ausschloss. Und wenn sich weiter der Vorwurf erheben sollte, warum ich diese inneren Gewalten in mir habe aufkommen lassen, so wird die selbstverständliche Antwort sein, dass auch jede meiner früheren Bestrebungen und Entschliessungen gleich sehr durch bereits vorhandene innere Ursachen determiniert war, bis rückwärts zu dem Punkte, wo ich überhaupt zum ersten Male mit Bewusstsein gewollt und gehandelt habe. Nicht ich selbst also bin unter dieser Voraussetzung für meine Entschliessungen und Handlungen verantwortlich zu machen, sondern derjenige, der mir diese Natur meiner Seele anerschaffen hat, bzw. diejenigen, welche durch erziehliche oder sonstige Einflüsse zu dieser bestimmten Entwickelung meines inneren Lebens beigetragen haben. Auch jede Strafe — als Vergeltung betrachtet — ist unter dieser Voraussetzung natürlich ganz unberechtigt.

Gegen dieses, vom Standpunkte des Determinismus unbedingt gerechtfertigte Raisonnement sträubt sich nun aber unser moralisches Bewusstsein auf das allerentschiedenste. Dass wir für all unser Thun und Lassen

uns selbst und unserem ewigen Richter Rechenschaft schulden, dass jedes bewusste Vergehen gegen die Forderungen des Sittengesetzes eine persönliche Schuld involviert, die Vergeltung und Strafe verdient: das wird uns allen durch unser Gewissen so laut bezeugt und ist uns allen so unmittelbar gewiss, dass kein wissenschaftliches Argument uns in dieser Überzeugung irgendwie zu erschüttern vermag. Und dieser Überzeugung liegt die andere — als psychologische Thatsache gleichfalls gar nicht wegzudisputierende — Gewissheit zu Grunde, dass wir die Freiheit besitzen, so zu handeln wie wir wollen, auch den stärksten Antrieben und Versuchungen zum Trotz. Haben wir einmal der Versuchung zum Bösen nachgegeben, so sind wir, weit entfernt, unsere schlechte Handlung als eine unvermeidliche anzusehen, auf das gewisseste überzeugt, dass wir auch anders hätten handeln können, wenn wir nur anders hätten handeln wollen, und daher dann das Bewusstsein der eigenen Schuld und das Gefühl der Reue, welches ohne jene zu Grunde liegende Überzeugung unmöglich wäre. Und nicht etwas bloss Angelerntes oder gar eine blosse Täuschung ist diese Überzeugung, sondern, wie jeder Mensch auf Grund vorurteilsfreier Selbstbeobachtung wird zugeben müssen: das Ergebnis eigenster innerer Erfahrung. Nur unter dieser Voraussetzung begreift sich auch die ihr innewohnende, allen Einwänden des Verstandes trotzbietende Zuversichtlichkeit.

Lässt sich nun aus diesem Dilemma des Denkens und der Erfahrung irgend ein befriedigender Ausweg finden? Daran, dass unser Entschliessen und Handeln allemal durch irgend welche Beweggründe wirklich bestimmt wird, muss auf jeden Fall festgehalten werden, weil, wie oben gezeigt, die Gesetze unseres Denkens und die Thatsachen der Erfahrung gleicherweise dafür sprechen. Es kann also nur noch die Frage sein, ob mit jener

Abhängigkeit des Willens nicht doch ein gewisses Mass wirklicher Freiheit irgendwie sich vereinbaren lasse. Namentlich würde — im Interesse der sittlichen Verantwortlichkeit — zu untersuchen sein, ob in ethischen Konflikten, wo Motive zum Guten und zum Bösen gegeneinander streiten, das Wollen ein für allemal gezwungen ist, dem stärkeren der widerstreitenden Antriebe Folge zu leisten. Wir würden diese Frage unbedingt bejahen, wenn es sich bloss um einen mechanischen Widerstreit von Vorstellungsmassen im Sinne Herbarts handelte, wo dann natürlich allemal die stärkste derselben mit mechanischer Notwendigkeit den Ausschlag geben müsste. Anders dagegen, wenn man die Entscheidung von der Seele selbst ausgehen lässt und das Bestimmende für ihre Entschliessungen nicht sowohl in der mechanischen Gewalt drängender Vorstellungsmassen, sondern in den verschiedenen Interessen (Wertschätzungen) erblickt, welche die Seele den verschiedenen Objekten ihrer Wahl entgegenbringt. Der bestimmende Einfluss, welchen das Interesse auf unser Wollen ausübt, lässt sich, meinen wir, nicht so ohne weiteres demjenigen mechanisch wirkender Kräfte gleichstellen, so dass also, wie hier das überwiegende Plus mechanischer Stärke, dort die momentan überwiegende Lebhaftigkeit der Wertschätzung eo ipso den Ausschlag geben müsste. Wenn wir in einer Versuchung zum Bösen stehen, so kann es der Fall sein, dass der Reiz der sinnlichen Lockung, also das sinnliche Interesse, das uns nach der Seite des Bösen hinzieht, die entgegenstehenden ethischen Interessen an Lebhaftigkeit momentan weit übertrifft, dennoch aber den letzteren Folge geleistet wird. Hier liegt zwar in dem ausschlaggebenden Interesse das Bewusstsein des absolut höheren Wertes dessen, was gewählt wird; dem steht aber auf der anderen Seite die grössere momentane Gewalt der Versuchung gegenüber, die eben

wegen dieser überwiegenden Lebhaftigkeit das Wollen nach sich bestimmen würde, wenn dessen Entscheidung lediglich von der Stärke abhängig wäre, mit welcher das eine oder andere Motiv sich gerade im Bewusstsein geltend macht. Da jenes nun erfahrungsgemäss nicht allemal der Fall ist, so meinen wir, müsse man der Seele eine Freiheit des Entschliessens in dem Sinne wenigstens zuerkennen, dass sie imstande sei, unabhängig von der überwiegenden Macht der Versuchung sich für das Gute zu entscheiden, — nicht ursachlos und grundlos, sondern auf Grund ihrer besseren Überzeugung, aber trotz der momentan überwiegenden Macht der sündlichen Lockung. Sofern wir jene bessere Überzeugung bei jedem zurechnungsfähigen Menschen voraussetzen dürfen, wäre somit wenigstens die sittliche Verantwortlichkeit gewahrt, von der bei einem absoluten Determinismus der Herbartschen Art in keinem Sinne mehr die Rede sein kann.

Wir sind weit entfernt, in der ausgesprochenen Ansicht eine irgendwie abschliessende Lösung des schwierigen Problems zu erblicken; doch glauben wir, dass, wenn irgendwo, gerade in der angedeuteten Richtung die Lösung des Rätsels gesucht werden müsse. Jedenfalls sind die für die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen sprechenden Gründe zu gewichtig, als dass sich die Psychologie bei einem, jede Verantwortlichkeit ausschliessenden Determinismus so leichthin beruhigen könnte, wie Herbart es leider gethan hat.

VI. Die Seelen-Vermögen.

Es gilt in der Herbartschen Schule als eines der hervorragendsten Verdienste des Meisters, dass er die Psychologie von dem Mythos der Seelenvermögen befreit

und dadurch erst einer wirklich wissenschaftlichen Behandlung der Seelenlehre Bahn gebrochen habe. Ob Herbart jenem „Mythos“ wirklich den Garaus gemacht hat, und wieweit darin etwa ein thatsächliches Verdienst um die Psychologie zu erblicken ist, bleibe vorläufig dahingestellt. Zunächst werden wir uns mit den Einwänden bekannt zu machen haben, welche Herbart gegen die Lehre von den Seelenvermögen geltend gemacht hat[1]).

Die Annahme einer Mehrheit von Seelenvermögen soll nach H. zunächst unverträglich sein mit der — durch die Metaphysik geforderten — absoluten Einfachheit des Seelenwesens, welche jede Inhärenz eines Vielen ein für allemal ausschliesse. „Die absolut einfache Seele hat gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen noch etwas zu produzieren . . . . Sie hat ursprünglich weder Vorstellungen, noch Gefühle, noch Begierden; sie weiss nichts von sich selbst und von anderen Dingen; es liegen auch in ihr keine Formen des Anschauens und des Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns, auch keinerlei, wie immer entfernte, Vorbereitungen zu dem allen.“

Die Seelenvermögen sind im Grunde nur Gattungsbegriffe, welche aus der Beobachtung der verschiedenartigen Seelenvorgänge, behuf Klassifikation derselben, durch Abstraktion gewonnen, hintennach aber ganz mit Unrecht in ursprüngliche Kräfte der Seele umgewandelt und als solche zur Erklärung des geistigen Geschehens verwandt werden. „Wenn zu den so entstandenen Begriffen von dem, was in uns geschieht, die Voraussetzung von Vermögen, die wir haben, hinzugefügt wird, so verwandelt sich die Psychologie in eine Mythologie, von der zwar niemand bekennen

[1]) Es ist bekanntlich die Seelenvermögentheorie der Wolffschen und Kantschen Schule, gegen welche Herbarts Einwände zumeist gerichtet sind.

will, dass er im Ernste daran glaube, von der man aber gleichwohl die wichtigsten Untersuchungen derart abhängig macht, dass nichts Klares davon übrig bleibt, wenn jene Grundlage weggenommen wird.“

In ihrer Leerheit und Allgemeinheit sind diese Seelenvermögen gar nicht im Stande, zur Erklärung der konkreten geistigen Vorgänge und ihres Zusammenhanges irgend etwas beizutragen. „Je weniger von den näheren Bestimmungen der Thatsachen in den Begriffen jener Vermögen enthalten ist, desto schlechter gelingt die Erklärung. Es fehlen die Mittelglieder zur Verknüpfung. Es entstehen unbeantwortliche Fragen über das Kausalverhältnis der Seelenvermögen unter einander, wodurch sie beim Zusammenwirken eins in das andere eingreifen und sich gegenseitig zur Wirksamkeit auffordern oder veranlassen oder nötigen. Jede solche Frage, indem sie mit einem Geständnis der Unwissenheit endigt, bringt den Schein hervor, als liege eine dunkle, unübersteigliche Kluft zwischen den Seelenvermögen, die nur gleich Inseln aus einem unergründlichen und unfahrbaren Meere hervorragen. Was Wunder, wenn man es endlich müde wird, um das Zusammenwirken der Seelenvermögen sich zu bekümmern, wenn man vielmehr sich darin gefällt, die weite Trennung derselben durch recht grosse Unterschiede des einen Vermögens vom anderen deutlich zu beschreiben? Und hierin hat man es in der That weit gebracht. Die Seelenvermögen scheinen in einem wahren bellum omnium contra omnes begriffen zu sein.“ „Es möchte wohl jedermann in Verlegenheit geraten, wenn er angeben sollte, wie die Seelenvermögen eingreifen in die schon in vollem Gange begriffene Thätigkeit der Vorstellungen selbst. Nach welchen Gesetzen sollte es doch geschehen, dass die, schon gesetzmässig wirkenden, Vorstellungen gestört würden von jenen, ihnen fremden, Gewalten? Vermutlich nach gar keinen Ge-

setzen; denn bekanntlich ist an eine genaue Bestimmung der Bedingungen, wann, wie und wie stark sich irgend eins der Seelenvermögen rege oder nicht, noch niemals in den Psychologieen zu denken gewesen; die Vermögen sind samt und sonders lauter transcendentale Freiheiten."

Betrachtet man die Seelenvermögen als „blosse Möglichkeiten," so löst man damit das ganze geistige Leben in eine blosse Möglichkeit auf. „Hätten wir in der That nur Vermögen und wäre unser Geist nichts anderes als die Summe solcher Vermögen: so wäre unser Selbst nur ein Mögliches, nichts Wirkliches. Gleichwohl wacht der Mensch und schläft in regelmässig abwechselnden Perioden, dergestalt dass jenes die Regel, dieses die Ausnahme zu sein scheint, welches letztere durch körperliche Ermüdung herbeigeführt wird. Wann er nun wacht, dann ist es wiederum nicht Zufall, sondern unausbleiblich, dass irgend welche Vorstellungen — seien es Erinnerungen, Einbildungen, Begriffe oder neue Sinneseindrücke — in ihm rege sind. Also kommt man mit dem Begriffe von blossen Seelen-Vermögen (blossen Möglichkeiten) nicht aus; es müsste sonst möglich sein, dass von diesen, selbst wenn der Mensch nicht schläft, zuweilen gar keins wirkte. Der wachende Mensch aber hat Vorstellungen und irgend eine Abwechselung derselben ebenso gewiss, als die Schwere niederzieht, der Magnet sich beständig nach Norden zu richten sucht u. s. w." Betrachtet man aber die Vermögen als Kräfte (im Sinne der Physik), so ist — da es doch in dem Begriffe der Kraft liegt, dass sie unter den gehörigen Bedingungen unausbleiblich ihren Effekt hervorbringt — nicht einzusehen, „warum denn nicht immer alle diese Kräfte zugleich und gleich stark wirken." „Darauf weiss die empirische Psychologie nichts zu antworten; und doch muss es darauf eine Antwort geben, wenn Psychologie wahre Wissenschaft sein soll."

Vollends ist es widersinnig, jene Vermögen oder Kräfte von dem konkreten geistigen Stoff, den sie hervorbringen oder auf den sie sich erstrecken sollen, in der Weise zu isolieren, dass man sie als etwas abgesehen von demselben und vor demselben für sich Bestehendes betrachtet. „Der psychologische Stoff ist keine selbständige Masse, keine Materie, die früher als der Künstler, die ohne ihn und ausser ihm existieren und ihn erwarten könnte, etwa so wie der Thon den Töpfer erwartet; sondern hier ist Stoff und Kraft eins, also auch die Kraft nichts ohne den Stoff. Und damit fallen die Seelenvermögen, die in der Seele schon prädisponiert sein sollen, um den Stoff zu erwarten, gänzlich hinweg. Wir haben keine Sinnlichkeit (obgleich Sinnesorgane) vor den sinnlichen Empfindungen, kein Gedächtnis vor dem Vorrate, den es aufbewahrt, keinen Verstand vor den Begriffen, kein Gefühls- und Begehrungsvermögen vor den wirklichen Gefühlen und Begehrungen. Das in uns, was als Kraft wirkt, sind die Vorstellungen selbst."

Auch ist, wenn man einmal ursprüngliche Seelenvermögen annimmt, gar keine Grenze derselben abzusehen. Wir besitzen nicht bloss Gedächtniss, Verstand, Phantasie etc. überhaupt, sondern für verschiedene Dinge verschiedenes Gedächtnis, verschiedene Intelligenz, verschiedene Phantasie etc., so dass demgemäss die allgemeinen Vermögen in eine unabsehbare Menge untergeordneter Vermögen zerlegt werden müssten, wodurch die ganze Vermögen-Theorie nur noch unfruchtbarer, verworrener und unwahrscheinlicher wird.

Endlich ist diese Theorie anzusehen als der Tod aller wissenschaftlichen Untersuchung, sofern sie, anstatt in den konkreten geistigen Vorgängen selbst ihre Erklärungsprincipien zu suchen, ohne weiteres zu mythischen, jedem wissenschaftlichen Nachweise sich ent-

ziehenden „Vermögen“ ihre Zuflucht nimmt, ähnlich wie man früher auch in der Erklärung des natürlichen Geschehens alles aus allgemeinen mythischen Kräften (einer Lebenskraft etc.) ableiten wollte, anstatt die betr. Vorgänge sorgfältig in ihre einzelnen Elemente und deren Wechselwirkungen zu zergliedern und daraus das Weitere begreiflich zu machen[1]).

Es liegt nicht in den Aufgaben dieses Buches, zu untersuchen, ob und inwieweit jene Gespenster von Seelenvermögen, die Herbart so eifrig bekämpfte, in den Köpfen früherer Psychologen wirklich ihr Unwesen getrieben haben[2]); wir haben uns hier allein mit der Herbartschen Psychologie auseinanderzusetzen und ihr gegenüber nur unsere eigene Auffassung der Sache zu vertreten.

Nun stehen wir nicht an, Herbart darin entschieden recht zu geben, dass Seelenvermögen der beschriebenen Art — mag die Psychologie jemals daran geglaubt haben, oder nicht — etwas durchaus Widersinniges sind. Ein Vermögen im Sinne der blossen „Möglichkeit“ ist in der That nur eine Abstraktion unseres Denkens. In der Welt des Realen selbst giebt es nur Wirklichkeit; den Begriff des Möglichen trägt unser Denken, sich selbst täuschend, in das Wesen und den Zusammenhang der Dinge nur deshalb hinein, weil ihm die darin wirkenden Ursachen ganz oder teilweise fremd sind; kennte es sie alle, so würde es anerkennen müssen, dass alles, was geschieht und geschehen wird, notwendig sei, und

---

[1]) cf. Herbarts Werke V, S. 6 ff., 108 ff., 163, 213 ff.; VI, 68 ff.; VII, 607 ff. — Wesentlich dieselben Einwände auch bei Herbarts Schülern; cf. z.B. Zeitschrift für exakte Philosophie II, S. 56 ff.; VIII 229 ff.; O. Flügel „Probleme der Philosophie.“ S. 140 ff.; Ballauf „Psychologie“ S. 18 ff, u. a.

[2]) Eine beachtenswerte Rechtfertigung der Kantischen Seelenvermögentheorie cf. in der Schrift „Kants Psychologie“ von Jürgen Bona Meyer; Berlin 1870, S. 65 ff.

dass somit der Begriff des Möglichen in dem Realen selbst keinerlei Geltung habe. Ist dem aber so, dann lässt sich aus diesem Begriffe auch keinerlei wirkliches Geschehen — sei es materieller, sei es geistiger Art — herleiten und erklären.

Auch die Annahme ursprünglicher Seelen-Kräfte, die als solche existierten, noch ehe sich ihnen eine Veranlassung zum Wirken darböte, ist zu widersinnig, als dass ein tieferes Nachdenken sich dabei beruhigen und das geistige Geschehen daraus abzuleiten im Ernst versuchen könnte. Mit dem Widersinn dieses Kraftbegriffs hat ja auch die Naturwissenschaft längst aufgeräumt. Soweit sie überall noch von Kräften (Anziehungskräften, Repulsionskräften etc.) redet, betrachtet sie dieselben nicht als eine den Elementen der Materie a priori innewohnende, ursach- und ziellos von ihnen gleichsam ausstrahlende Wirksamkeit, sondern sie bezeichnet mit dem Namen der Kraft im Grunde nur gewisse Bedingungen, an deren Zusammenwirken ein bestimmter Effekt des Geschehens notwendig geknüpft ist, — Bedingungen, wie sie teils in der realen Beschaffenheit der Elemente selbst, teils in gewissen gegebenen Beziehungen unter ihnen enthalten sind. Auch auf dem Gebiete des psychischen Geschehens wird der Kraftbegriff in keinem wesentlich anderen Sinne zu verwenden sein.

Herbarts Abneigung gegen die Lehre von den Seelenvermögen ist auch insofern wohl begreiflich, als eine voreilige Zuflucht zu derartigen transcendentalen Ursachen allerdings dazu angethan ist, das psychologische Forschen nach dem ursächlichen Zusammenhange der gegebenen geistigen Vorgänge zu beeinträchtigen. Die Psychologie soll und muss in der That, ehe sie auf anderweitige Ursachen zurückgreift, auf das gründlichste untersuchen, ob und inwieweit etwa die verschiedenartigen

Ereignisse des geistigen Lebens eins aus dem anderen sich herleiten lassen, ob und inwieweit insbesondere aus den ersten elementaren Seelenvorgängen (den einfachen Vorstellungen) die nachfolgenden Erscheinungen (des logischen Denkens, des Fühlens, Begehrens etc.) sich erklären lassen. Dass Herbart diese Notwendigkeit so nachdrücklich betont und dass er selbst das Beispiel zu einer derartigen psychologischen Untersuchung gegeben hat, ist in der That ein sehr schätzenswertes Verdienst.

Eine andere Frage ist nun freilich die, ob Herbart auf dem bezeichneten Wege die ganze Mannigfaltigkeit des geistigen Geschehens wirklich begriffen und erklärt hat, — und diese Frage müssen wir entschieden verneinen.

Hinsichtlich des logischen Denkens, des Fühlens und Begehrens ist bereits in früheren Abschnitten der ausführliche Nachweis geliefert, wie wenig es Herbart gelungen ist, diese Formen des geistigen Geschehens aus der Natur der Vorstellungen und ihrem mechanischen Wechselspiel wirklich zu erklären. Überall liess eine sorgfältige Analyse des seelischen Thatbestandes uns erkennen, dass für die Entstehung jener Formen des geistigen Geschehens in den Ereignissen des Vorstellungsablaufs zwar mancherlei notwendige Voraussetzungen und Bedingungen enthalten seien, keineswegs aber daraus die betr. Erscheinungen voll und ganz zu begreifen seien; daher wir im Unterschiede von Herbart uns entschliessen mussten, ergänzende Bedingungen in der ursprünglichen Qualität der Seele vorauszusetzen.

Der gleiche Nachweis lässt sich unschwer auch auf anderweitige Gebiete des geistigen Lebens ausdehnen. Auch das Gedächtnis z. B. begreift sich keineswegs, wie Herbart meinte, als eine selbstverständliche Leistung der Vorstellungen selbst, die, dem allgemeinen Gesetze der Beharrung folgend, als Zustände der Seele eo ipso

in alle Ewigkeit fortbestehen müssten, wenn sie nicht durch Hemmnisse irgend welcher Art gestört würden. Abgesehen davon, dass ein Fortbestehen der Vorstellungen als solcher (im Zustande des Unbewusstseins) empirisch gar nicht nachzuweisen ist (cf. oben S. 49 ff.), so leistet jenes Gesetz der Beharrung, auf welches die Herbartsche Psychologie sich beruft, für die Erklärung des Gedächtnisses so wenig, dass sich mit Hülfe eben desselben Gesetzes sogar die Unmöglichkeit jedes Gedächtnisses darthun lässt. „Vergeblich — so bemerkt Lotze mit Recht — würden wir versuchen, jene Unvergänglichkeit der Vorstellungen als die selbstverständliche Folge eines allgemeinen Gesetzes der Beharrung darzustellen, nach welchem jeder einmal erregte Zustand eines Wesens, sich selbst überlassen, so lange fortdauern müsste, bis eine neue dazwischen kommende Wirkung ihn änderte oder aufhöbe. Die Analogie der Naturwissenschaft, die sich dieses Gesetzes als eines der vorzüglichsten Hülfsmittel in der Lehre von den Bewegungen der Körper bedient, reicht um eines naheliegenden Unterschiedes in der Natur beider Fälle willen nicht aus, seine Anwendbarkeit auf die Vorgänge des Seelenlebens zu sichern. Denn der Körper leidet nichts von seiner Bewegung, die für ihn nur ein äusserlicher Wechsel der Orte ist, von denen keiner für ihn mehr Wert hat als der andere; diesem Wechsel zu widerstehen, wird mithin seine eigene Natur weder Grund noch Fähigkeit besitzen. Das Vorstellen dagegen ist als inneres Ereignis notwendig zugleich für das Wesen, in dem es geschieht, eine Störung seines ursprünglichen Zustandes; mit dem gleichen Rechte nun, wie es scheint, mit welchem wir ein ewiges Beharren der einmal erregten Vorstellung erwarten, könnten wir dasselbe Gesetz auf die Natur der Seele anwenden; wir könnten in ihr ein Bestreben zur Festhaltung ihres früheren Zustandes vermuten, durch welches sie jeden

ihr aufgedrängten einzelnen Eindruck nach dem Aufhören der äusseren Gewalt, die ihn erzwang, wieder zu beseitigen suchte.“ [1])

Wie wenig sich überdies eine Fortdauer der Vorstellungen (nach dem Aufhören des sie verursachenden „Zusammens“) mit Herbarts eigenen metaphysischen Principien in Einklang bringen lässt, ist bereits in dem zweiten Abschnitte dieses Buches (S. 40 ff.) des näheren nachgewiesen worden. [2])

Auch die Ausbildung der Raumanschauung soll nach Herbart lediglich durch die mechanische Wechselwirkung der Vorstellungen zustande kommen. Bringt es der Vorstellungsablauf mit sich, dass gleichzeitig mehrere Vorstellungsinhalte klar vorgestellt werden, so soll dies nach Herbart — darin liegt der Grundgedanke seiner Theorie vom räumlichen Vorstellen — nicht anders geschehen können, als in der Form des räumlichen Nebeneinander. Damit nun die einzelnen

[1]) Lotze, Mikrok. I, S. 220. Selbstredend will Lotze hier nicht die Unmöglichkeit eines Gedächtnisses nachweisen, sondern er will nur darthun, in welche Ungereimtheiten es führt, wenn man Gesetze der Natur ohne weiteres auf das ganz anders geartete Gebiet des geistigen Geschehens überträgt.

[2]) Auch die auffallenden Unterschiede des Gedächtnisses, wie sie schon in früher Jugend, auch bei solchen Kindern, die unter ganz gleichen Verhältnissen aufgewachsen sind, oft zu Tage treten, sowie namentlich einzelne Erscheinungen exorbitanter Gedächtnisfähigkeit (sogar bei sonst schwachsinnigen Menschen) lassen sich befriedigend nur unter der Voraussetzung einer verschiedenen Veranlagung erklären, sei es, dass man dieselbe in die Qualität der Seele, sei es dass man sie in die Beschaffenheit des Nervensystems verlegt. Von einer Veranlagung in dem letzteren Sinne reden zwar auch die Herbartianer; allein da ihrer Auffassung nach die Vorstellungen nur in ihrer ersten Entstehung unter dem Einflusse des Nervensystems stehen, das Beharren und die Reproduktion derselben dagegen ein rein innerlicher Seelenvorgang sein soll, so ist mit jenem Einflusse für die Erklärung der betr. Thatsachen sehr wenig gewonnen.

Vorstellungen, aus denen sich ein Raumbild zusammensetzt (die Vorstellungen der einzelnen Raumpunkte), gleichzeitig klar vorgestellt werden, ist nach Herbart erforderlich, 1) dass diese Vorstellungen als Glieder einer Reihe gesondert auseinandertreten, zu welchem Ende vorausgesetzt wird, dass jede kleinste Raumstelle eines wahrgenommenen räumlichen Objekts eine besondere Vorstellung ergiebt, und dass diese gesonderten Vorstellungen — vermittels des die einzelnen Raumpunkte successive durchwandernden Auges — sich zu geordneten Vorstellungsreihen (gleichsam punktierten Linien) verbinden; 2) dass jede dieser Reihen (wieder vermittels des sich hin- und herbewegenden Auges) sowohl in der Richtung a . . . . z, als auch in der Richtung z . . . . a aufgefasst und somit auch ihre einzelnen Glieder in dieser zwiefachen Reihenfolge verknüpft werden. Daraus ergiebt sich dann, nach den bekannten Herbartschen Reproduktionsgesetzen (cf. Herbart V, S. 26 f.; VI, S. 119 ff.), dass bei jeder Reproduktion solcher Reihen von jedem Punkte derselben aus alle Glieder gleichzeitig ins Bewusstsein gehoben werden, was, wie oben bereits bemerkt, nach Herbart eo ipso in der Form des räumlichen Nebeneinander geschehen muss. Aus der Zusammensetzung und Durchkreuzung vieler solcher Raumlinien ergiebt sich dann weiter das Bild der Raumfläche etc.

Wie wenig mit dieser Erklärung des räumlichen Vorstellens im Grunde geleistet wird, ist von Lotze, Wundt u. a. bereits nachgewiesen worden. Mit Recht hat ersterer darauf hingewiesen, dass, wenn Herbarts Theorie richtig wäre, auch die Ton-Skala, nachdem sie mehrmals in auf- und absteigender Folge durchlaufen sei, notwendig in Form der Raumlinie aufgefasst werden müsste, was doch in der That keineswegs der Fall ist. Herbarts Theorie passt eben nur auf solche Vorstellungen,

welche den Charakter des Räumlichen bereits an sich tragen, erklärt also die Raumanschauung nicht, sondern setzt sie voraus.

Zudem fehlt es ja dem Herbartschen Vorstellungsmechanismus, wie mehrfach nachgewiesen, an jeder einheitlichen Funktion des Vorstellens, ohne welche die thatsächlich gegebene Zusammenfassung der vielen isolierten Raumpunkte zu einem einheitlichen Raumbilde — wie überhaupt jede einheitliche Auffassung eines Vielen — gar nicht zu verstehen ist. Bei Herbart hat jede Vorstellung ihre gesonderte Thätigkeit, welche sich, auch wenn die betr. Vorstellung in die Komplikation einer Reihe eingegangen ist, von dem ihr zugehörigen Inhalte niemals lösen kann; oder — wenn man lieber will — die Seele selbst ist nach Herbart mit jeder ihrer vielen vorstellenden Thätigkeiten an einen bestimmten Inhalt ein für allemal gebunden, kann also mit keiner dieser Thätigkeiten jemals etwas anderes vorstellen, als eben den speciellen Inhalt, der von Anfang an der betr. Thätigkeit zugehörte. Mag daher die Verknüpfung der vielen Vorstellungen (in den Vorstellungs-Reihen und Komplexen) eine noch so feste sein: eine einheitliche Thätigkeit des Vorstellens, die sich gleicherweise und in einem ungeteilten Akte auf alle Vorstellungsinhalte (einer Reihe oder eines Komplexes) erstreckte, ist unter jener Voraussetzung ein für allemal ausgeschlossen, somit auch jede einheitliche Raumanschauung eines Vielen.

Aus vorstehenden Betrachtungen — welche sich leicht noch weiter fortsetzen liessen — erhellt zur Genüge, dass Herbarts Unternehmen, aus den Ereignissen des Vorstellungsablaufs alle weiteren Formen des geistigen Geschehens begreiflich zu machen, als ein durchaus verunglücktes anzusehen ist, und dass überhaupt jeder derartige Versuch sein Ziel verfehlen muss. Wohl bieten

die Vorstellungen und deren gegenseitige Beziehungen für die weitere Entwickelung des geistigen Lebens mancherlei notwendige Anknüpfungspunkte, Voraussetzungen und Bedingungen dar; dass sie aber als causa sufficiens aus sich allein die weiteren Formen des geistigen Geschehens erzeugten, folgt weder a priori aus jenem Zugeständnisse, noch lässt sich eine derartige Ansicht der Sache, wie mehrfach dargethan, mit dem empirischen Thatbestande des seelischen Lebens irgendwie in Einklang bringen. Die Psychologie kann daher nicht umhin, neben jenen zugestandenen Bedingungen noch anderweitige ergänzende Ursachen vorauszusetzen, aus deren — wenn auch der Beobachtung sich entziehendem — Mitwirken die in Frage kommenden Erscheinungen des geistigen Lebens (das logische Denken, das Fühlen, Begehren etc.) erst voll und ganz begreiflich werden. Diese Ursachen nun, da sie in den seelischen Zuständen selbst nicht gegeben sind, können nirgend anders gesucht werden, als in der eigenartigen Natur ihres Trägers.

Was man sich unter diesem Träger des geistigen Lebens vorstellt, — ob ein immaterielles Seelenwesen im Sinne Herbarts, oder die Materie des Gehirns, oder das Absolute, oder sonst etwas —, das bleibt sich in diesem Zusammenhange im Grunde gleich; genug, dass überhaupt die Qualität jenes Trägers, deren eigentliches Wesen sich doch in jedem Falle unserer Anschauung entzieht, als notwendiger Faktor zur Erklärung der geistigen Vorgänge anerkannt wird und, soweit sich diese letzteren einer aus dem anderen nicht herleiten lassen, ergänzende Bedingungen für ihr Zustandekommen in jener Qualität angenommen werden. Dies nun und nichts anderes meinen wir, wenn wir dem Träger der seelischen Zustände — sagen wir der Kürze wegen: der Seelensubstanz — ursprüngliche Anlagen oder Vermögen zur Hervorbringung dieser oder jener eigentümlichen Form des geistigen

Geschehens zuschreiben. Unter Anlagen und Vermögen der Seele verstehen wir also gar nicht, wie es von gegnerischer Seite immer wieder missdeutend ausgelegt wird, irgend welche zu der ursprünglichen Qualität noch hinzukommende und zwischen dieser Qualität und ihren konkreten Leistungen in einer unbegreiflichen Mitte schwebende ursprüngliche Zustände, Kräfte oder gar Wesenheiten, sondern wir verstehen darunter **lediglich diese Qualität selbst**, sofern sie gerade so geartet ist, dass aus ihr, natürlich unter Mitwirkung anderweitiger Bedingungen, die betreffenden Erscheinungen sich mit Notwendigkeit ergeben. Wir reden also von ursprünglichen Seelenanlagen oder Seelenvermögen in demselben Sinne, wie wir etwa von einer Pflanze sagen, dass die Anlage zu dieser bestimmten Form ihres Wuchses, ihrer Blätter, Blüten, Früchte etc. schon in der ursprünglichen Natur ihres Keimes gelegen sei, womit auch nur gesagt sein soll, es sei die ganze Natur dieses Keimes eine derartige, dass sich daraus, unter dem Hinzutritt entsprechender äusserer Bedingungen, mit Notwendigkeit gerade diese organisierten Formen entwickeln müssen, und dass diese Formen anders ausfallen müssten, wenn die ursprüngliche Beschaffenheit des Keimes eine andere wäre.

In diesem Sinne kann auch die Herbartsche Psychologie selbst den Begriff der Anlage oder des Vermögens gar nicht entbehren; denn wenn sie auch aus den Urzuständen der Seele (den einfachen Vorstellungen) und deren mechanischer Wechselwirkung alle nachfolgenden Erscheinungen des geistigen Lebens vollkommen erklären zu können meint, so kann sie doch nicht in Abrede stellen und hat thatsächlich niemals in Abrede gestellt, dass eben jene Urzustände selbst in ihrem Zustandekommen und ihrer Eigenart wesentlich durch die Qualität der Seele bedingt sind. Zwar sollen jene Zustände nur

in dem „Zusammen“ der Seele mit anderen Realen (konträrer Qualität) entstehen, aber doch eben als Äusserungen ihrer eigenen Qualität, nicht als etwas von aussen fertig auf sie Übertragenes. Dass also überhaupt Vorstellungen (Empfindungen) in der Seele entstehen, und wie sie ausfallen, das ist auch nach Herbart keineswegs einseitig in der Natur der auf die Seele einwirkenden Reize begründet, sondern ebensowohl in ihrer eigenen Qualität sebst; mit anderen Worten: auch bei Herbart erscheint die Seele ihrer Qualität nach für jene Zustände ursprünglich beanlagt, — dies Wort in dem unzweideutigen Sinne genommen, welchen wir ihm oben beigelegt haben.

So aufgefasst, kann auch eine mehrfache Veranlagung der Seele von der Herbartschen Psychologie nicht in Abrede gestellt werden. Denn nicht immer ein und dieselbe Form der Vorstellungen (Empfindungen) erzeugt ja die Seele im Zusammen mit anderen Realen, sondern sehr verschiedenartige, und jede dieser verschiedenen Formen ist in ihrer Eigenart natürlich wieder bedingt durch die Qualität der Seele, mit anderen Worten: die Anlage zu jeder dieser Formen ist in der ursprünglichen Natur der Seele gelegen.

Der Einwand, es verstehe sich doch von selbst, dass ein und dieselbe Qualität, in verschiedene Beziehungen eintretend, sich ebendeswegen auch in verschiedener Weise äussere, und es sei somit die Annahme einer besonderen Veranlagung der Seelenqualität für die verschiedenen Arten des Vorstellens (Empfindens) ganz überflüssig: dieser Einwand hat recht darin, dass besondere Anlagen im Sinne irgend welcher zu der Qualität selbst noch hinzukommender Eigenschaften, Zustände oder Kräfte allerdings überflüssig erscheinen; er schiesst aber ganz am Ziele vorbei, wenn er den Beweis liefern will, dass die Eigenart jener verschiedenen Formen

des Vorstellens überhaupt nicht in der Qualität der Seele begründet sei. Wie die eigentümliche Natur der verschiedenen chemischen Verbindungen zweier Elemente niemals bloss einseitig in der Natur des einen Elements a, auch niemals bloss in seiner Beziehung zu b, sondern immer zugleich auch in der Natur dieses b selbst begründet ist, ganz ähnlich so ist auch die Eigenart der verschiedenen Formen des Vorstellens (Empfindens) niemals bloss durch die Natur der auf die Seele einwirkenden Realen, auch niemals bloss durch die verschiedenen Beziehungen der Seele zu jenen Realen, sondern allemal zugleich auch durch die Natur der Seelenqualität selbst bedingt. Wäre diese nicht eben die, welche sie ist, so würden niemals gerade diese Formen des geistigen Geschehens sich daraus ergeben können, ebensowenig wie etwa der Sauerstoff mit dem Wasserstoff Wasser, mit dem Kohlenstoff Kohlensäure etc. bilden könnte, wenn er nicht gerade dieser so und nicht anders geartete Stoff wäre.

Wenn also zugestanden werden muss, dass die verschiedenen Arten des Vorstellens (Empfindens) allerdings in der Qualität der Seele begründet seien, m. a. W. dass die Seele ursprünglich hierfür beanlagt sei, so ist nicht einzusehen, warum sich die Herbartsche Psychologie so hartnäckig dagegen sträubt, das gleiche Zugeständnis auch in Bezug auf anderweitige geistige Vorgänge zu machen, warum man dieselben à tout prix aus den Vorstellungen und ihrem Mechanismus allein begreifen will. Der absoluten Einfachheit und Unveränderlichkeit der Seelenqualität, die man so ängstlich zu wahren bemüht ist, thut das eine Zugeständnis nicht mehr und nicht weniger Eintrag als das andere. Ist die Seelenqualität überhaupt imstande, sich in bewussten Zuständen verschiedener Art zu äussern, ohne dass dadurch ihre absolute Einfachheit und Unveränderlichkeit beeinträchtigt

wird[1]): dann bleibt es sich vollkommen gleich, ob man diese Fähigkeit der Seele bloss auf eine bzw. einige Gruppen geistigen Geschehens beschränkt, oder ob man sie auf beliebig viele ausdehnt. — Wohl liesse sich ohne Widerspruch eine Qualität der Seele denken, die so geartet wäre, dass sie auf alle denkbaren Reize allemal nur in Form des Vorstellens (auf verschiedene Reize in verschiedenen Formen des Vorstellens) reagieren könnte; nicht minder widerspruchslos aber lässt sich eine andere Qualität x denken, welche nur auf gewisse Reize in Form des Vorstellens, auf andersartige Reize dagegen in anderer Form reagiert, etwa auf gewisse Vorstellungsereignisse in Form des Gefühls, auf gewisse Gefühle wieder in Form des Begehrens etc.; und mit ganz dem gleichen Recht (oder Unrecht), mit welchem jene, auf die Hervorbringung verschiedener Arten des Vorstellens beschränkte Seelenqualität als eine absolut einfache und unveränderliche ausgegeben wird, müsste dieses Attribut auch der Qualität x zugestanden werden.

Legt also von dieser Seite die Herbartsche Lehre der Annahme einer mehrfachen Veranlagung der Seele (in dem oben bezeichneten Sinne) gar kein Hindernis in den Weg, so steht von einer anderen Seite allerdings noch ein schwerwiegendes Bedenken entgegen. Dieses liegt darin, dass nach Herbart die Seele überall gar nicht imstande sein soll, von ihren eigenen Zuständen irgendwie affiziert zu werden und irgendwie darauf zu reagieren. Diese Ansicht folgt zwar mit Notwendigkeit aus der bekannten metaphysischen Voraussetzung Herbarts, dass Sein und Geschehen

[1]) Natürlich nur vom Herbartschen Standpunkte aus geredet! Dass in Wahrheit eine absolute Einfachheit und Unveränderlichkeit der Seelenqualität sich mit inneren Zuständen irgend welcher Art nicht verträgt, ist in dem ersten Abschnitte dieses Buches des näheren nachgewiesen.

sich in keiner Weise berühre, „dass das Geschehen sich keinerlei Bedeutung im Gebiete des Seienden anmassen dürfe“; indessen haben uns frühere Betrachtungen bereits hinlänglich davon überzeugt, wie wenig dieses metaphysische Axiom auf das Gebiet des psychischen Geschehens in Wirklichkeit Anwendung erleidet und wie wenig Herbart selbst es in seiner Psychologie aufrecht zu erhalten vermochte. Fiele „Sein“ und „Geschehen“ — hier die Seelenqualität und die geistigen Zustände — wirklich so völlig auseinander, wie der metaphysische Lehrsatz besagt, so müsste die Seele selbstverständlich ein für allemal ausser stande sein, auf irgend welche Einwirkungen in Form eines qualitativen Geschehens zu reagieren und irgend welche geistige Zustände als ihre eigenen zu erleben. Nun aber gesteht Herbart thatsächlich zu, und muss es natürlicherweise zugestehen, dass wenigstens im „Zusammen“ mit anderen Realen, also in der Reaktion gegen äussere Einwirkungen, die Seele sich allerdings in wirklichen inneren Zuständen äussere, die geradezu als „Auswirkungen ihrer Qualität“ bezeichnet werden. Damit wird also doch eine Affizierbarkeit der Seelenqualität und ein inneres Geschehen aus dieser Qualität heraus auf das bündigste zugestanden und somit jene metaphysische Voraussetzung total über Kopf geworfen. Der Name der „Selbsterhaltung,“ welcher darüber hinwegtäuschen soll, ist eben nur ein leerer Name, der gar nichts an der zugestandenen Thatsache ändert, dass hier infolge einer wirklichen Einwirkung ein wirkliches inneres Geschehen aus der Seelenqualität hervortritt. Wird nun aber einmal zugegeben, dass die Seele überhaupt imstande sei, auf Einwirkungen irgend welcher Art in Form innerer Zustände mit ihrer Qualität zu reagieren, so ist gar kein Grund einzusehen, warum diese Fähigkeit einseitig auf „äussere“ Reize beschränkt werden soll,

warum nicht auch die eigenen Zustände der Seele (ihre Vorstellungen, Gefühle etc.) wieder als Reize auf sie einwirken und sie zu neuen Äusserungen ihrer Qualität in neuen Formen geistigen Geschehens anregen sollen. Auch auf die äusseren Reize reagiert ja die Seele nur, sofern das Äussere für sie bereits ein Inneres geworden ist, sofern sie in ihrem eigenen Wesen irgendwie dadurch berührt und erregt ist. So lange dies nicht der Fall ist, so lange der Reiz ihr noch als etwas „Äusseres“ und „Fremdes“ gegenübersteht, ist sie selbstredend ganz ausser stande, sich dadurch zu irgend einer Äusserung ihres Wesens anregen zu lassen. (cf. dazu Näheres oben S. 100 ff.).

Was gegen die Seelenvermögen von Herbart und seinen Schülern sonst etwa noch eingewandt ist — wie man von seelischen Vermögen im Sinne „blosser Möglichkeiten“ reden könne oder von „Kräften,“ die noch auf eine Veranlassung zum Wirken warten, in welchem Verhältnis diese Vermögen oder Kräfte zu der Qualität der Seele stehen sollen, wie man sich den Übergang eines Vermögens aus seiner ursprünglichen Ruhe zur Thätigkeit erklären solle, wie die Vermögen es anfangen sollen, aufeinander einzuwirken und in das geistige Geschehen thätig einzugreifen etc. (cf. oben S. 172 ff.) —: alle diese Einwände treffen nur jene veraltete Seelenvermögentheorie, deren Unhaltbarkeit wir oben selbst auf das nachdrücklichste zugestanden haben, lassen dagegen unsere eigene Auffassung der Sache so völlig unberührt, dass ein näheres Eingehen darauf überflüssig erscheint. Nur in einem Punkte bedarf es vielleicht noch einer Auseinandersetzung.

Wiederholt ist man seitens der Herbartschen Schule bemüht gewesen, die Annahme ursprünglicher Seelenanlagen dadurch zu diskreditieren, dass man nachzuweisen suchte, es sei der Anlagen, wenn man einmal solche

verlange, gar keine Grenze und kein Ende abzusehen. Beispielsweise — so argumentiert man — besitze ja der Mensch Verstand nicht bloss so im allgemeinen, sondern für verschiedene Dinge einen sehr verschiedenen Verstand, daher, wenn man einmal die Verschiedenheiten der geistigen Vorgänge auf ursprüngliche Seelenanlagen zurückführe, man dann auch nicht umhin könne, ein und demselben Menschen eine — vielleicht unabsehbare — Mehrheit von Verstandesanlagen zuzuschreiben. „Der Geschäftsmann benimmt sich vielleicht in seiner eng begrenzten Geschäftssphäre sehr verständig, aber in Bezug auf alles, was darüber hinausgeht, zeigt er auch keine Spur von Verständnis (?) . . . . . Grosse Mathematiker sind nicht immer zugleich tüchtige Geschäfts- oder Staatsmänner gewesen, wenn ihnen auch die Gelegenheit geboten wurde, sich als solche zu zeigen; grosse Philologen und Historiker zeigen oft so gut wie gar kein Verständnis für Mathematik und Naturwissenschaften . . . . . Die Seelenvermögen müssen also entweder sehr komplizierte Organismen sein, die nach verschiedenen Seiten hin eine ganz verschiedene Wirksamkeit entwickeln, oder wir müssen uns das einheitliche Vermögen durch eine Vielheit einzelner Kräfte ersetzt denken. Müssen wir aber zur Erklärung jeder besonderen Art von Vorgängen eine besondere Kraft voraussetzen, so erklärt die Annahme jener Seelenvermögen gar nichts; sie kann auch nicht einmal dazu dienen, verschiedenartige Vorgänge unter einem gemeinsamen Gesichtspunkte aufzufassen und den Zusammenhang zwischen ihnen darzulegen . . . . Es ist das Hauptkriterium für die Wahrscheinlichkeit einer jeden — physikalischen oder psychologischen — Hypothese, dass es durch sie möglich wird, verschiedenartige Vorgänge aus demselben Princip zu erklären. Erfordert dagegen jede Klasse von Erscheinungen die Annahme

einer neuen Hypothese, so kann man letztere auch ebenso gut ganz bei Seite lassen“ [1]).

Geben wir Herrn Ballauf recht darin, dass ein und derselbe Mensch auf verschiedenen Wissensgebieten thatsächlich eine sehr verschiedene Intelligenz an den Tag legt. Folgt daraus nun aber wirklich, dass für jedes dieser verschiedenen Gebiete eine besondere Verstandesanlage angenommen werden muss? Wenn der grosse Philologe von Mathematik nichts versteht, wie es allerdings nicht selten vorkommen mag, so liegt es doch gewiss am nächsten, den Grund hierfür darin zu suchen, dass der Betreffende in seiner Jugend von der Mathematik wenig oder gar nichts gelernt hat. Dass er aber — trotz guter Verstandesanlagen — so wenig davon gelernt hat, das war vielleicht die Schuld seines Lehrers: eine Annahme, die um so begründeter erscheint, da bekanntlich gerade in dem mathematischen Unterricht sehr vieles auf den guten Willen und die methodische Tüchtigkeit des Lehrers ankommt. Oder der betr. Schüler zeigte von vornherein vielleicht nicht das nötige Interesse für Mathematik, was wieder in der Art und Weise seiner früheren Jugendbildung, oder in der Eigenart seiner Gemütsrichtung, seiner Phantasie oder in sonstigen individuellen Eigentümlichkeiten begründet sein mochte. Und weil es ihm an dem nötigen Interesse für die Sache fehlte, liess er es natürlich auch an einem energischen und andauernden Aufmerken fehlen, welches gerade in dem mathematischen Unterricht wieder besonders erforderlich ist, weil sich hier alles Glied für Glied auf einander aufbaut und die kleinste Lücke oft das Verständnis für alles Nachfolgende raubt. Vielleicht liess auch sein Gedächtnis ihn im Stiche, wo es darauf ankam, gewisse Formeln, Schlussreihen, Lehrsätze etc. sicher

[1]) Ballauf, die Elemente der Psychologie, S. 22 ff..

einzuprägen, um sie für den künftigen Gebrauch stets zur Hand zu haben; oder es fehlte ihm an derjenigen Leichtigkeit der Einbildungskraft, welche auch in der Mathematik erforderlich ist, um gewisse Zahlen-, Linien-, Figuren- etc. Kombinationen leicht und sicher herzustellen etc. etc.

Alles in allem genommen, lassen sich also solche Schwankungen der Intelligenz, wie Herr Ballauf sie im Auge hat, aus anderweitigen Bedingungen so ausreichend erklären, dass es gewiss sehr voreilig ist, daraus sofort auf die Notwendigkeit einer Mehrheit von Verstandesanlagen (für specielle Wissensgebiete) einen Schluss zu ziehen. Auf Grund seiner eigenen Erfahrungen und Beobachtungen zweifelt Verfasser dieses nicht daran, dass derjenige, der überhaupt guten Verstand besitzt, diesen auch auf allen Gebieten, wo es darauf ankommt, bewähren wird, wenn er nur 1) ausreichende Gelegenheit hat, sich mit dem betr. Gebiete vertraut zu machen, wenn 2) die übrigen Geistesfähigkeiten (Gedächtnis, Einbildungskraft etc.), ohne deren Mithülfe auch der beste Verstand nur wenig erreichen wird, ihn nicht im Stiche lassen, wenn er 3) mit dem nötigen Interesse, Aufmerken und Fleiss der Sache sich hingiebt, und wenn es ihm endlich 4) nicht an derjenigen praktischen Gewandtheit fehlt, die wenigstens auf manchen Gebieten (etwa im Geschäftsleben, in dem militärischen, dem pädagogischen Beruf etc.) der Intelligenz zur Seite stehen muss, wenn diese sich in der rechten Weise äussern und geltend machen soll.

Legen sonach die Thatsachen der Erfahrung gar nicht die Nötigung auf, die vorausgesetzte Verstandesanlage in eine unabsehbare Reihe specieller Verstandesanlagen aufzulösen — und das Gleiche liesse sich unschwer auch von den übrigen Seelenanlagen nachweisen —, so würde andrerseits doch die Annahme einer solchen Vielheit, und wenn dieselbe eine unendliche wäre, für

unsere Auffassung der Sache nicht die geringste Schwierigkeit darbieten. Sie würde für uns eben nichts anderes bedeuten, als dies, dass die Seele (im Denken, in der gedächtnismässigen Aneignung der Vorstellungen etc.) auf verschieden geartete Eindrücke verschieden reagiert, hier etwa die logischen Fäden sicherer und leichter schlingt als dort, hier die Eindrücke nachhaltiger festhält und müheloser reproduziert als dort etc., je nach der Verschiedenartigkeit dieser Eindrücke und ihrer Beziehungen zu der — gerade so und nicht anders gearteten, gerade für solche Unterschiede nicht unempfindlichen — Qualität der Seele (cf. oben S. 187). Eine vielfache Veranlagung bedeutet eben gar nicht, wie man meint, eine entsprechende Vielheit in der Qualität der Seele[1]), sondern sie bedeutet nur eine entsprechende Vielseitigkeit der Reaktionsfähigkeit, welche ein und dasselbe Seelenwesen in verschiedenen Beziehungen (zu verschiedenartigen äusseren und inneren Eindrücken) an den Tag legt.

Ziehen wir aus vorstehenden Betrachtungen zum Schlusse noch ein kurzes Resumé, so ergiebt sich zunächst, dass hinsichtlich der Frage nach der principiellen Möglichkeit und Notwendigkeit seelischer Anlagen — ungeachtet der verschiedenen Auffassung vom Wesen der Seele — eine erhebliche Differenz zwischen der Herbartschen Schule und uns thatsächlich gar nicht besteht. Denn sofern die Herbartsche Psychologie anerkennt, dass die eigentümliche Beschaffenheit der verschiedenen Sinnesempfindungen nicht bloss in der Natur der einwirkenden Reize, sondern immer zugleich auch in der ursprünglichen Qualität ihres Trägers begründet sei, räumt sie eine mehrseitige Veranlagung der Seele in

[1]) woraus andrerseits natürlich gar nicht folgt, dass die Qualität der Seele eine absolut einfache sein müsste.

unserem Sinne thatsächlich ein. Streitig bleibt in dieser Frage im Grunde nur noch, ob für die beiderseits anerkannte Thatsache die von uns gewählten Ausdrücke seelischer „Anlagen," „Vermögen" etc. zutreffend sind; nach dieser Seite hin werden wir uns für etwaige Belehrungen eines Besseren stets empfänglich zeigen.

Ist also der Streit um die Möglichkeit und Notwendigkeit seelischer Anlagen überhaupt im Grunde nur noch ein Wortstreit, so besteht dagegen eine wirklich sachliche und sehr erhebliche Differenz zwischen der Herbartschen Schule und uns in der anderen Frage, wie weit sich über das geistige Geschehen jener mitwirkende Einfluss seines Trägers erstreckt. Hier scheiden sich die Wege in der Weise, dass die Herbartsche Schule jenen Einfluss einseitig auf das Gebiet der einfachen Vorstellungen (Empfindungen) beschränkt und alles weitere geistige Geschehen allein aus diesen seelischen Urzuständen und ihrer mechanichen Wechselwirkung erklären zu können meint, wir dagegen auch für die übrigen geistigen Vorgänge (das Denken, Fühlen, Begehren etc.) die Qualität ihres Trägers als mitwirkenden Faktor anerkannt wissen wollen. Über die Gründe, welche zu der letzteren Annahme nötigen, und über die Willkür und Haltlosigkeit des Herbartschen Standpunktes in dieser Frage brauchen wir uns nach den eingehenden Untersuchungen, die darüber früher angestellt sind, hier nicht noch einmal zu äussern.

VII. Pädagogische Schlussfolgerungen.

Herbart entwickelte sein pädagogisches System auf Grund seiner Ethik und Psychologie. „Pädagogik als Wissenschaft hängt ab von der praktischen Philosophie und Psychologie. Jene zeigt das Ziel der Bildung,

diese den Weg, die Mittel und die Hindernisse". (Herbart X, 186). Ob Herbart das Ziel der Erziehung — welches er als „Charakterstärke der Sittlichkeit" bestimmte — richtig gefassthabe: diese Frage hat mit der Psychologie zu wenig Zusammenhang, als dass sie hier des näheren erörtert werden könnte. Räumen wir jedoch ein, jenes Ziel sei richtig gewählt: dann ist zu untersuchen, ob Herbart aus seiner Psychologie die richtigen Mittel und Wege zu jenem Ziel abgeleitet hat, bzw. ob sie sich überall daraus herleiten lassen.

Da nach der Herbartschen Psychologie alles Streben und Wollen auf dem Vorstellungsmechanismus beruht, in Vorstellungen und Vorstellungsverhältnissen seine alleinige Verursachung findet (cf. oben S. 90 f., 118 ff., 130 ff., 154 ff.), so erblickte Herbart das wichtigste Geschäft der Erziehung natürlicherweise in der Bearbeitung des kindlichen Gedankenkreises, in dem Unterricht. „Ich gestehe, keinen Begriff zu haben von einer Erziehung ohne Unterricht." „Die Bildung des Gedankenkreises ist der wesentlichste Teil der Erziehung." „Die Wirkung auf den Gedankenkreis . . . ist beinahe das Ganze der absichtlichen Charakterbildung." (Herbart X, 130 f.).

Bei dieser Ausbildung des Gedankenkreises kommt es nun nach Herbart auf ein Zweifaches hauptsächlich an. Um zunächst diejenige Einheit der Persönlichkeit zu erzielen, wie jeder Charakter sie voraussetzt, gilt es, die gesamten Vorstellungen und Vorstellungsmassen des kindlichen Geistes durch zweckmässige Verknüpfung und Subordination zu einem einheitlichen „psychischen Organismus" zu verweben, in weichem alles Glied für Glied zusammenhängt, einander stützt und ergänzt. Sodann aber müssen innerhalb dieses Organismus diejenigen (ethischen) Gedankenmassen in den Mittelpunkt gestellt und zur grössten Stärke gebracht

werden, welche in dem Charakter des Zöglings das Übergewicht erlangen und das ganze übrige Seelenleben nach sich bestimmen sollen. Zu dem Ende sollen jene Gedankenmassen von vornherein nicht nur mit der grössten Klarheit und Intensität aufgefasst, sondern namentlich auch nach allen Seiten hin (unter einander sowohl, wie mit den übrigen Vorstellungsmassen) auf das innigste und zweckmässigste verknüpft werden. Eben dadurch gewinnen sie in dem kindlichen Geiste eine Stärke und Präponderanz, welche sie befähigt, sich jederzeit als sittliche Energie geltend zu machen und alle etwa in Gegensatz zu ihnen tretende (unsittliche) Vorstellungen und Begierden mit Leichtigkeit zu unterdrücken. „Die grosse sittliche Energie ist der Effekt ganzer unzerstückter Gedankenmassen, ... und es ist Thorheit, diese Gedankenmassen ersetzen zu wollen durch eine Anhäufung vieler einzelner moralischer Berührungen." (Herbart X, S. 138). „Wir verlangen eine grosse, ruhende Gedankenmasse als Macht des Sittlichen im Menschen." (X, 139). „Der Erziehung ist es um eine lange, ernste, sich tief einprägende Beschäftigungsweise zu thun, welche eine gewichtvolle und in sich zusammenhängende Masse von Kenntnissen, Reflexionen und Gesinnungen in die Mitte des Gemüts stelle, von solchem Ansehen und solchen Berührungspunkten mit allem, was der Fluss der Zeiten noch Neues hinzuthun möchte, dass nichts daneben rücksichtslos vorbeigehen könne." (X, 141). „Das ist die Probe eines vollkommnen Unterrichts, dass die Summe von Kenntnissen und Begriffen, welche er zur höchsten Gelenkigkeit des Denkens erhoben hat, zugleich vermöge der vollkommnen gegenseitigen Durchdringung aller ihrer Teile fähig sei, als Masse von Interessen mit höchstem Nachdruck den Willen zu treiben. Weil es daran fehlt, wird die Kultur so oft das Grab des Charakters". (ebendort). Die Energie

der sittlichen Urteile ist davon abhängig, „ob diese Urteile mit einer starken Gedankenmasse zusammenhängen, die, indem sie sich mehr und mehr im Bewusstsein ausbreitet, allmählich die anschwellenden (unsittlichen) Begierden niederdrückt." (V, 165). „Die ächt sittliche Selbstbeherrschung (der Charakter) ist ein Ideal, welches man mit dem Namen eines psychischen Organismus belegen kann; denn es gehört dazu eine solche Verknüpfung und Subordination der Vorstellungen, welche nicht nur in den kleinsten, wie in den grössten Verbindungen durchaus zweckmässig, sondern auch fähig sei, alle neu hinzukommenden äusseren Eindrücke sich zweckmässig anzueignen. Dies ist dasZiel der Erziehung und der Selbstbildung". (ebendort).

In vorstehenden Sätzen kommt der Grundgedanke des Herbartschen Erziehungsunterrichts unzweideutig zum Ausdruck. Von neueren Vertretern der Herbartschen Pädagogik ist dieser Gedanke noch des weiteren ausgeführt und vielfach bis in seine extremsten Konsequenzen verfolgt worden; so namentlich von Professor Ziller, von dem nachstehend noch einige bezügliche Äusserungen mitgeteilt werden mögen.

„Um als herrschende Kräfte in dem Geiste des Zöglings aufzutreten, dazu gehören starke, kräftige Vorstellungen, wie sie schon bei zu leisem Sprechen, vollends durch einen schläfrigen, langweiligen Unterricht nicht entstehen können. Zu kräftigen Vorstellungen gehört ferner Klarheit; denn was nicht bestimmt und klar gedacht werden kann, ist weder stark noch kann es stark werden. Und jede Kraft bedarf einer bestimmten Zeit, um eine bestimmte Wirkung hervorbringen zu können. Daher müssen die auf den einzelnen Gegenstand bezüglichen Vorstellungen auch hinreichend lange bei dem Zöglinge wirken . . . . . Die Vorstellungen müssen alsdann durch häufige zweckmässige Wiederholung, durch

vielfache, weitreichende Verbindungen noch mehr verstärkt werden. Nichts darf man folglich bloss berühren oder nur beiläufig erwähnen, nichts darf nur notdürftig, geschweige bloss so aufgefasst sein, dass es bei der Reproduktion immer noch der Nachhilfe, der Nachbesserung bedarf. Nirgends dürfen die Verschmelzungen zu dürftig sein. Alles, was der Unterricht verlangt, muss vielmehr dahin gebracht werden, dass es immer zuletzt fliessend, ohne Stocken, ohne Verwirrung, vonstatten geht. Es darf aber auch nichts vereinzelt bleiben; nichts, was in einem festen Zusammenhange stehen soll, darf vereinzelt eingeprägt werden, also z. B. bloss durch Wiederholung desselben Wortes, desselben Satzes, ohne Zusammenhang mit solchen Gedanken, die sich der Zögling schon sicher angeeignet hat. So können die Vorstellungen keinen Halt in der Seele gewinnen, aber auch dann nicht, wenn bloss rohe Gedankenmassen angehäuft werden, z. B. durch eine Menge von Einzelfragen über etwas, was im Zusammenhange steht und in solchem Zusammenhange von dem Zögling angeeignet und dargestellt werden soll. . . . Der zusammenhängende Faden des Unterrichtsstoffes ist immer fest zu halten, durch alle noch so sehr ins Einzelne eindringende Detailbetrachtung darf er nicht abreissen oder verloren gehen . . . Ja selbst für das, was an und für sich nicht in innerem notwendigem Zusammenhange steht, müssen künstliche Zusammenhänge geschaffen werden. . . . Nur so ist es möglich, dass der Unterricht Vorstellungen erzeugt, die ein Gewicht und Übergewicht in der Seele gewinnen, wie es bei der Bildung des Willens notwendig ist. — Alles Einzelne muss dabei in Gruppen und Reihen geordnet, und die Gruppen und Reihen müssen wieder verwebt werden . . . Alles, was zum Unterricht gehört, ist zu einer Gesamtauffassung zusammenzuordnen, und was so durchgebildet und zu-

sammengeordnet worden ist, muss auch fortan stets beisammen bleiben, damit es immer mit dem rechten Nachdruck wirke. . . . . In solchen Totalauffassungen giebt sich das Übergewicht kund, das allen Unterrichtsprodukten gesichert und bleibend erhalten werden muss; auch jedes echte Wollen ist ja ein bleibender, obwohl noch gar sehr bildungsfähiger und in die mannigfaltigsten Gestaltungen eingehender Bestandteil in der Konstruktion des Innern. Wie in den Totalauffassungen, so liegt endlich auch das zum Wollen hinleitende Übergewicht der Geisteszustände in allem aus einem echten Abstraktionsprozess hervorgegangenen Begrifflichen, Systematischen, wonach anderes bestimmt und appercipiert wird." „Auf solche Weise müssen starke, wohlverbundene und bleibende Vorstellungsmassen ausgebildet werden, wenn aus dem Unterricht nicht bloss ein Wissen, sondern zugleich ein Wollen hervorgehen soll." „Je besser der Gedankenkreis durchgebildet, je mehr er verschmolzen, je reicher und vielseitiger er wird, desto vielseitiger, desto kräftiger und konsequenter, desto zuversichtlicher und freudiger wird auch das Handeln und Wollen". (Ziller, „Vorlesungen über allgem. Pädagogik" S. 149 ff., S. 323).

In der praktischen Ausführung der vorstehend charakterisierten Konzentrationsidee geht Ziller sogar so weit, dass er mit dem sogen. „Gesinnungsstoffe" des Unterrichts, aus dem die sittliche Energie sich entwickeln soll (Märchen, Robinson, Geschichte, bibl. Geschichte etc.), den gesamten nebenlaufenden Unterricht in künstliche Verbindung gebracht und diesen um jenen, als beherrschendes Centrum, gruppiert wissen will. „Für jede Unterrichtsstufe, für jede Schulklasse muss der Gesinnungsstoff als konzentrierender Mittelpunkt hingestellt werden, um welchen sich alles Übrige peripherisch her-

umlegt, und von dem aus nach allen Seiten verbindende Fäden auslaufen, wodurch die verschiedenen Teile des kindlichen Gedankenkreises fortwährend geeint und zusammengehalten werden." Wenn also z. B. im ersten Schuljahre als Gesinnungsstoff das Märchen „vom Wolf und den sieben jungen Geislein" auftritt, so soll im Anschlusse daran der nebenlaufende Anschauungsunterricht Wolf und Ziege behandeln, der Rechenunterricht die Zahl 8 (1 alte und 7 junge Ziegen) etc.; oder wenn (im 2. Schuljahre) die Erzählung von Robinson in Guinea spielt, so soll im nebenlaufenden geographischen Unterricht Guinea des näheren besprochen werden etc. etc. — Auf diese Weise sollen alle Vorstellungen des Unterrichts in innige Verbindung mit einander gebracht und der in der Mitte stehende Gesinnungsstoff, aus welchem das sittliche Wollen hervorgehen soll, durch Verbindungsfäden nach allen Seiten hin befestigt und zu einer alles beherrschenden Stellung erhoben werden.

Wenden wir uns nun zur Beurteilung, so werden wir Herbart und seinen Schülern darin zunächst recht geben müssen, dass von ihrem Standpunkte aus eine innige Konzentration der Vorstellungen in der That notwendig erscheint, — zunächst um die Person-Einheit zu gewinnen, wie der Charakter sie voraussetzt. An sich ist ja das geistige Leben nach Herbart keine Einheit, sondern eine Vielheit, eine Vielheit einzelner Vorstellungen und Vorstellungsmassen, deren jede ihren besonderen Inhalt nicht nur, sondern auch ihr eigenes Bewusstsein für sich hat. Um nun aus dieser Vielheit eine Einheit herzustellen, bedarf es allerdings einer sorgfältigen Verknüpfung und Konzentration des Vielen, wie Herbart sie fordert.

Gewinnt Herbart nun aber auf diesem Wege wirklich eine derartige Einheit des geistigen Lebens, wie der Begriff einer einheitlichen Persönlichkeit sie einschliesst? Die Antwort auf diese Frage ist in früheren Abschnitten

dieses Buches bereits ausführlich erteilt worden (cf. S. 62 ff., 80 ff., 121 ff., 182). Eine Einheit des Geistes in dem gedachten Sinne, so sahen wir, ist nicht denkbar ohne eine wahrhaft einheitliche Thätigkeit der Seele, die in einem ungeteilten Akte das Viele des geistigen Inhalts zusammenfasst und beherrscht. Für eine derart einheitliche Thätigkeit aber bietet die Herbartsche Psychologie keine Stelle. Jeder einzelnen Vorstellung weist ja diese Psychologie ihre besondere Thätigkeit zu, welche auch in den mannigfachen Vorstellungsverknüpfungen unzertrennlich an dem ihr zugehörigen Inhalte haften bleibt. Keine dieser Thätigkeiten vermag daher vorstellend, fühlend, begehrend etc. jemals etwas anderes zum Bewusstsein zu bringen und geltend zu machen, als eben den eigenen Inhalt, keine in den Inhalt anderer Vorstellungen (vorstellend, begehrend etc.) irgendwie hinüberzugreifen. Von einer Verschmelzung der vielen Vorstellungen zu einer, das Mannigfaltige des Inhalts einheitlich überschauenden und beherrschenden Geistesthätigkeit also gar keine Rede!

Der Einwand, dass doch allen Vorstellungen ein und dieselbe Seele als wirkendes Subjekt zu Grunde liege, — wenn er vom Herbartschen Standpunkte berechtigt wäre (cf. oben S. 51 ff.) —, würde an jenem Resultate doch nicht das geringste zu ändern vermögen. Ist einmal das geistige Leben in viele Sonderthätigkeiten aufgelöst, und ist jede derselben (auch in der Verknüpfung mit anderen) unwiderruflich an ihren eigenen Inhalt gebunden: dann bleibt es sich für die in Rede stehende Frage vollkommen gleich, ob jene Thätigkeiten als selbständig wirkende Kräfte angesehen werden, oder ob man ihnen als wirkendes Subjekt die Seelensubstanz zu Grunde legt. Man giebt in dem letzteren Falle derselben Sache nur den anderen Ausdruck, „die Seele selbst sei mit jeder ihrer vielen Thätigkeiten auf einen bestimmten

Inhalt ein für allemal beschränkt," woraus sich die gleiche Folge ergiebt, dass diese vielen Thätigkeiten niemals zu einer, auf die verschiedenen Vorstellungsinhalte zugleich sich erstreckenden Bewusstseins-Einheit verschmelzen können.

Schliesst also die Herbartsche Psychologie jede Einheit des Bewusstseins und somit jede Einheit der Persönlichkeit ein für allemal aus, so wird auch keine von dieser Grundlage ausgehende Pädagogik jemals ein Mittel erfinden können, um jene Einheit dennoch zu konstruieren; alle Konzentration der Gedanken — und wäre sie die denkbar künstlichste — erweisst sich nach dieser Seite hin als völlig fruchtlos. Was sich vom Herbartschen Standpunkte mit jener Konzentration erreichen lässt, ist eben nur ein mechanisch gegliederter Vorstellungsorganismus, in welchem die vielen einzelnen Vorstellungen und Vorstellungsmassen wohl nach mechanischen Gesetzen aufeinander wirken und gewisse mechanische Gesamteffekte ergeben, jedes einzelne dieser vielen Elemente aber doch sein geistiges Leben für sich hat, nirgend also die Möglichkeit einer einheitlichen Auffassung und Beherrschung des Ganzen gegeben ist. So gleicht der ausgebildete Geist des Herbartschen Systems dem pflanzlichen oder tierischen Organismus, der, wenn auch dem Beobachter den Schein einer lebendigen Einheit darbietend, sich in Wirklichkeit doch nur aus vielen selbständigen Atomen mechanisch zusammensetzt, deren keines um die anderen und seine eigenen Beziehungen zu denselben weiss, jedes eine Welt für sich darstellend.[1])

Die Konzentration des Unterrichts bezweckt nach Herbart aber nicht bloss die Herstellung oder Wahrung

[1]) Man vergleiche dazu Herbarts eigene Äusserung. „die Psychologie habe den Geist aus Vorstellungen und Vorstellungsmassen zu konstruieren, wie die Physiologie den Leib aus Fibern." (Vorrede zur „Psychologie als Wissenschaft").

der Person-Einheit, sondern sie hat zum anderen auch die wichtige Aufgabe, diejenigen Vorstellungen und Vorstellungsmassen, welche sich in dem Geiste des Menschen als sittliche Energie geltend machen sollen, durch innige, weitreichende und vielseitige Vorstellungsverknüpfungen zu befestigen und zu stärken.

Vom Standpunkte der Herbartschen Psychologie ist dies wiederum ganz konsequent gedacht. Ihr zufolge findet ja alles Begehren und Wollen lediglich in Vorstellungskomplikationen seine Begründung und ist im Grunde nichts anderes, als ein Sichemporarbeiten gehemmter Vorstellungen gegen ihre Hindernisse. Der Erfolg, mit welchem sich die emporstrebenden Vorstellungen geltend machen, soll wesentlich bedingt sein durch ihre Stärke, wie sie hauptsächlich auf der innigen und vielseitigen Verknüpfung der aufstrebenden Vorstellungen mit anderen Hülfsvorstellungen beruht. Jede Willensentscheidung, insonderheit auch jeder sittliche Willensentschluss, soll nichts anderes sein, als ein mechanischer Ausgleich kämpfender Vorstellungsmassen, darin bestehend, dass die stärkere (in welcher dass sittliche Wollen seinen Sitz hat) die weniger starken Vorstellungen und Begierden verdrängt bzw. ein ihr entsprechendes Handeln nach sich zieht.

Wäre Herbart mit diesen psychologischen Voraussetzungen im Rechte, so wäre es, wie wir früher bereits hervorhoben (S. 155 ff.), mit aller Sittlichkeit und aller sittlichen Bildung ein für allemal vorbei; denn unmöglich könnte einem auf so rein mechanischem Wege zu Stande kommenden Wollen und Handeln noch irgend welcher sittliche Wert beigemessen werden. Glücklicherweise ist nun aber jene ganze Theorie in Wahrheit nur eine Erfindung der Spekulation, in sich selbst ebenso haltlos, wie mit den Thatsachen der Erfahrung unver-

einbar (cf. dazu die Abschnitte II, IV und V dieses Buches). Niemals, so überzeugten wir uns früher, lasse sich aus einem mechanischen Konflikte von Vorstellungskräften, wie überhaupt aus blossen Ereignissen des Vorstellungsablaufs, ein denkbarer und mit den übrigen Thatsachen des Bewusstseins zusammenstimmender Antrieb bewussten Strebens und Wollens herauskonstruieren; der einzig begreifliche Beweggrund, irgend etwas zu begehren und zu wollen, liege vielmehr nur darin, dass dem Begehrten irgend ein Wert beigemessen werde, sei es dass dieser Wert im Gefühle erlebt, sei es dass er auf Grund früherer Werteindrücke des Gefühls vorstellend wieder vergegenwärtigt oder erwartet werde. Die Thatsachen der Erfahrung bestätigten diese Ansicht von allen Seiten.

Verhält es sich nun aber also mit dem Zustandekommen des menschlichen Strebens und Wollens, dann ist die von Herbart geforderte Konzentration der Gedanken selbstredend gänzlich ungeeignet, ein sittliches Wollen in dem Geiste des Kindes zu begründen. Mögen die sittlichen Urteile, und was man sonst etwa noch als „Gesinnungsstoff" betrachtet, noch so sehr in dem Gedankenkreise des Kindes befestigt, noch so vielseitig verknüpft und noch so systematisch geordnet werden: das Kind wird dadurch nicht um einen Pfifferling sittlich gefördert werden, wenn es nicht von dem Inhalte jener Gedankenmassen und dem ihnen innewohnenden Werte in seinem Gemüte ergriffen wird, wenn ihm die Wahrheiten des Unterrichts nicht zur Herzenssache werden.

Wohl hat eine recht betriebene Konzentration des Unterrichts einen hohen intellektuellen Wert, sofern dadurch der Lehrstoff in dem Gedächtnis befestigt, das Verständnis gefördert und vertieft und eine einheitliche zusammenhängende Bildung erreicht wird; und da der sittliche Charakter Dauer, Klarheit und Zusammenhang

des (religiös-sittlichen) Wissens in gewissen Grenzen allerdings voraussetzt, so soll der Konzentration insofern auch eine mittelbare Bedeutung für die Charakterbildung nicht abgesprochen werden. Nur ist daran festzuhalten, dass durch jene Organisation des Gedankenkreises für die Ausgestaltung des Charakters immer nur Vorbedingungen hergestellt, niemals aber unmittelbare Antriebe sittlichen Strebens und Wollens geschaffen werden. Die eigentliche Triebkraft alles Strebens und Wollens liegt nicht im Gebiete des Intellektuellen, sondern allein im Gemüt, daher, wenn dieses nicht für die Ideale des Lebens erwärmt und gewonnen ist, alle Konzentration der Gedankenmassen, alle Festigkeit, Klarheit und Einheitlichkeit des Wissens für den Charakter gänzlich bedeutungslos bleibt. Lehrt doch auch die Erfahrung laut genug in Tausenden von Exempeln, dass die bestgeschulten systematischen Köpfe, die durchgebildetsten Philosophen, Ethiker, Theologen etc. oft die erbärmlichsten Charaktere sind, während umgekehrt das simpelste Bauernweib mit einem ärmlichen und unsystematischen Gedankenkreise oft die edelsten Blüten echter Frömmigkeit und Tugend entfaltet, wenn sie nur das Herz auf dem rechten Fleck hat. Die Herbartsche Theorie ist auch nach dieser Seite hin geradezu ein Hohn auf die Wirklichkeiten des Lebens.

Herbart selbst konnte sich auf Grund eigener Beobachtungen und Erfahrungen in der späteren Zeit seines Lebens dieser Überzeugung nicht ganz verschliessen. So sagt er in seiner „Encyklopädie der Philosophie" (Bd. II, S. 153): „Es ist hier der Ort zu bemerken, dass in der Wirklichkeit die Hoffnung, welche auf den Unterricht gesetzt wird, bei der Mehrzahl der Individuen um nichts sicherer ist, als die, welche sich an die eigentliche Zucht knüpft. Denn es gehört schon viel dazu, irgend ein Wissen zur Gelehrsamkeit zu steigern; aber es gelingt

noch weit schwerer, daran die Charakterzüge eines Menschen zu befestigen. Hierzu ist nötig, dass das Gelernte zugleich empfunden sei und dass die Massen des Gelernten eine tiefe Gesamtempfindung bewirken etc."; und ebendort: „Wer es nicht aus Erfahrung weiss, nicht in ganz bestimmten Fällen beobachtet hat, wie schnell ein sorgfältig eingeprägtes, sogar mit Interesse aufgefasstes und jahrelang glücklich durchgebildetes Wissen bei veränderter Lage eines jungen Menschen wieder verschwindet und kaum eine Spur seines Daseins zurücklässt, wie leicht ganz entgegengesetzte Meinungen und Bestrebungen Platz finden, wie entschieden die Naturanlagen das ihnen gerade Zusagende aus der Umgebung an sich ziehen, ungeachtet der dagegen getroffenen Vorkehrungen: wer das nicht gesehen hat, der wird es sich nicht vorstellen und kaum glauben wollen."

Allerdings ein tragischer Konflikt der Wirklichkeit mit der Theorie! Herbart selbst suchte zwar diesen Widerspruch durch die Bemerkung zu vertuschen, „solche Erscheinungen seien keineswegs schwer zu begreifen, sondern das Drängen verschiedener Vorstellungsmassen mache sie erklärlich" (a. a. O. S. 154). Indessen, wenn wirklich — wie Herbart meinte — die Willensrichtung des Menschen von der Konstruktion seiner Vorstellungsmassen abhinge, wie wäre es dann möglich, dass ein durch die ganze Schulzeit hindurch mit Sorgfalt aufgebautes und befestigtes Gedankensystem so schnell und so gänzlich wieder seine Herrschaft über den Willen verlieren könnte, zumal doch das spätere Leben in den seltensten Fällen — und wo es vorkommt, nur in sehr allmählicher Entwickelung — zum Ausbau eines entgegengesetzten Gedankenkreises von gleicher Ausdehnung, Festigkeit und Durchbildung Gelegenheit darbietet! Gewiss bestätigt es die Erfahrung in tausend Fällen, dass ein junger Mensch, wenn er aus der Schule ins Leben

übertritt, die ganze Schulweisheit, und wenn sie noch so gründlich befestigt und systematisch durchgebildet war, wie ein lästiges Gewand abstreift, um nun eine, den Lehren jener Weisheit völlig entgegengesetzte Richtung des Lebenswandels einzuschlagen; nur dass eine solche Wandlung ganz unbegreiflich wäre, wenn wirklich, wie Herbart meinte, von der Organisation des Gedankenkreises die Beschaffenheit des Charakters abhinge. Gerade an solchen Beispielen zeigt es sich auf das eklatanteste, dass Herbart sich mit jener Voraussetzung in einem kolossalen Irrtume befand und dass über die Richtung des menschlichen Strebens und Wollens ganz andere Mächte entscheiden, als blosse Vorstellungen und Vorstellungsverknüpfungen[1]). (cf. dazu oben S. 130 ff., S. 140 ff.).

Aber, so wird man uns einwerfen, Herbart wollte das sittliche Wollen ja gar nicht bloss auf die Gedanken-

[1]) Auf die weitere Ausgestaltung, welche die Herbartsche Konzentrationsidee unter den Händen seiner Schüler, speciell in der Zillerschen Schule, erfahren hat, kann hier nicht des näheren eingegangen werden. Dass Zillers Idee, dem Gesinnungsstoffe den ganzen übrigen Unterricht ein- und unterzuordnen — sowie auch die Anordnung des Lehrstoffs nach den verschiedenen Kulturstufen der Menschheit (denen die Entwicklungsstufen des Kindes in seiner Schulzeit entsprechen sollen!) — ganz verunglückte Missgeburten pädagogischer Systemmacherei seien, wird gegenwärtig sogar von mehreren Pädagogen Herbartscher Richtung eingeräumt. Herbart selbst hat eine derart auf die Spitze getriebene Konzentration des Unterrichts nicht beabsichtigt. „Das Streben nach der höchsten Einheit, welches der Ruin der Philosophie gewesen ist, wird das wohlthätiger auf die Pädagogik wirken? Wird man hier weniger Künsteleien als dort anwenden, um das Viele, was seiner Natur nach aussereinander bleiben muss, ineinander zu pressen? Vielmehr es wird sich zeigen, dass die Bemühung, alles auf eine Spitze zu treiben, dem Erzieher ebenso schädlich werden muss, als auf der anderen Seite das Zerreissen und Zerstückeln desjenigen, was wirklich zusammenhängt, ihm geworden ist." (Herb. XI., S. 382).

massen und deren Konzentration begründet wissen, sondern er kannte und verwertete in seiner Pädagogik doch auch den wichtigen Begriff des **Interesses!** Wie konnte dieses Moment bisher so ganz ausser acht gelassen werden!

Allerdings erblickt Herbart in dem „Interesse" eine wesentliche Stütze des sittlichen Charakters. „In dem Interesse, so sagt er, besitzt der Charakter eine Leichtigkeit, seine Entschliessungen zu vollziehen, die ihn auf allen Wegen begleitet, ohne durch Ansprüche seine Pläne zu kreuzen". (Herb. X, S. 53); und ebendort (S. 44): „Vielseitiges Interesse giebt eine unschätzbare Leichtigkeit und Lust, überzugehen zu jeder neuen Art von Beschäftigung und Lebensweise, welche jedesmal die beste sein möchte. Je weiter die Individualität in die Vielseitigkeit des Interesses verschmolzen ist, desto leichter wird der Charakter seine Herrschaft im Individuum behaupten."

Und worin besteht nun nach Herbart dieses Interesse? „Es entsteht uns der Begriff des Interesses, indem wir gleichsam etwas abbrechen von den Sprossen der menschlichen Regsamkeit, indem wir der inneren Lebendigkeit zwar keineswegs ihr mannigfaches Hervortreten, aber wohl ihre letzten Äusserungen versagen. Was ist nun das Abgebrochene oder das Versagte? Es ist die That, und was unmittelbar dazu treibt, die Begehrung. So muss Begehrung mit dem Interesse zusammengenommen das Ganze einer hervortretenden menschlichen Regung darstellen." (Herbart X, 51 f.). „Das Interesse, welches mit der Begehrung, dem Wollen und dem Geschmacksurteil gemeinschaftlich der Gleichgültigkeit entgegensteht, unterscheidet sich dadurch von jenen dreien, dass es nicht über seinen Gegenstand disponiert, sondern an ihm hängt. Wir sind zwar innerlich aktiv, indem wir uns interessieren, aber äusserlich so lange müssig, bis das Interesse in Begierde oder Wille übergeht.

Dasselbe steht in der Mitte zwischen dem blossen Zuschauen und dem Zugreifen. . . . . Nur dadurch erhebt sich das Interesse über der blossen Wahrnehmung, dass bei ihm das Wahrgenommene (Vorgestellte) den Geist vorzugsweise einnimmt und sich unter den übrigen Vorstellungen durch eine gewisse Kausalität geltend macht" (ebendort). Im Grunde ist das Interesse nichts anderes, als eine (andauernde) unwillkürliche Aufmerksamkeit. „In der unwillkürlichen Aufmerksamkeit liegt das Interesse, welches wir beabsichtigen" (X, 216). Und worin besteht diese unwillkürliche Aufmerksamkeit? „Sie beruht auf der Kraft einer Vorstellung (oder Vorstellungsmasse) gegen die anderen, also teils auf ihrer eigenen absoluten Stärke, teils auf der Leichtigkeit des Zurückweichens der übrigen." (X, 67). Der Satz „wir sind auf irgend ein Objekt aufmerksam" bedeutet nach Herbart nur, dass die Vorstellung des betr. Objekts zufolge ihrer eigenen Stärke — wie sie teils auf ihrer ursprünglichen Intensität, teils und hauptsächlich auf ihrer Verknüpfung mit anderen Vorstellungen beruht — sich nachdrücklich im Bewusstsein behauptet.

Was ist nun, wenn wir aus allem Unwesentlichen und vielfach Gewundenen der Ausdrucksweise den Kern der Sache herausschälen, das Herbartsche Interesse? Offenbar nichts anderes, als eben jene mechanische Präponderanz der Vorstellungen, die wir oben als das Ziel des Herbartschen Konzentrationsunterrichts kennen lernten. Ausdrücklich versichert Herbart, es komme in dem Interesse zu dem blossen Wahrnehmen und Vorstellen nichts anderes hinzu als dies, dass das Vorgestellte „den Geist (das Bewusstsein) vorzugsweise einnehme," womit vom Herbartschen Standpunkte nur gemeint sein kann, dass die betr. Vorstellungen sich zufolge ihres Übergewichts an Stärke

nachdrücklich im Bewusstsein behaupten bzw. auf die übrigen apperzipierend einwirken. Wenn also die Herbartsche Pädagogik fordert, der Unterricht solle behuf der Charakterbildung in dem Zöglinge Interesse erwecken, so verlangt sie damit in der Sache gar nichts anderes, als was schon in der früheren Forderung enthalten ist, es solle der Unterricht denjenigen Vorstellungsmassen, welche sich in dem Geiste des Zöglings als die herrschenden geltend machen sollen, durch angemessene Konzentration ein Übergewicht mechanischer Stärke verleihen. Ein über diesen Gedanken und dessen nachgewiesene Unbrauchbarkeit hinausführender Begriff ist sonach mit dem Herbartschen „Interesse“ thatsächlich gar nicht gewonnen.

Eine wesentlich andere Gestalt hat der Begriff des Interesses durch neuere Pädagogen der Herbartschen Richtung gewonnen. Ziller definiert das Interesse in seinen „Vorlesungen über allgem. Pädagogik“ (S. 151) als einen Geisteszustand, „der allen gleichzeitigen Geisteszuständen ausser dem Willen überlegen ist, uns ununterbrochen mit Wohlgefühl erfüllt und zu unausgesetztem, selbstthätigen Fortschreiten immer neuen und höheren Zielen entgegen antreibt.“ „Dieses Interesse ist der Keim und die Wurzel alles Willens.“ Da es (ebendort, S. 146) von dem Willen heisst, dass er das, worauf er gerichtet sei, „um seines Wertes willen“ wolle, so muss das Interesse, als „Keim und Wurzel alles Wollens,“ gleichbedeutend sein mit „Wertschätzung.“ Mit dem Begehren und Wollen, sowie mit dem ästhetischen und ethischen Urteil soll das Interesse das Merkmal gemein haben, dass es „der Gleichgültigkeit gegenübersteht.“ „Aber das Interesse unterscheidet sich zugleich dadurch von den übrigen Thätigkeiten, dass es über seinen Gegenstand nicht verfügt, sondern bloss an ihm hängt. Das Begehren verfügt über den Gegenstand, indem es nach ihm greift,

ihn an sich reisst, ihn sich anzueignen, ihn in seinen Besitz zu bringen sucht. Das ästhetische und ethische Urteil verfügt über ihn, indem es ihn absolut bestimmt und in allgemeingültiger Weise über ihn entscheidet. Das Interesse aber legt dem Gegenstande, obwohl es ihn vorzieht, doch nicht einen absoluten, allgemeingültigen Wert bei. Es spricht ihm allerdings ebensowenig einen solchen Wert ab. Es verlangt auch nicht nach seinem Besitze, es sucht sich seiner nicht zu bemächtigen, es will ihn weder durch ein umfassendes, erschöpfendes Wissen, noch durch eine weitreichende äussere Thätigkeit in seine Gewalt bringen. Es giebt sich nur mit Lebhaftigkeit an seinen Gegenstand hin. Dazu kommt noch ein anderer Punkt. Gleich dem Begehren und Wollen fällt es nämlich, da es die Kraft eines selbstthätigen Weiterstrebens in sich enthält, unter den allgemeinen Begriff des Strebens. Aber sein Streben reicht nicht so weit, als das der beiden anderen Geistesthätigkeiten. Mit der That und dem Begehren zusammen bildet es wohl das Ganze eines Strebens; aber im Interesse ist die That als Folge der Begehrung und die Begehrung selbst, die unmittelbar zur That antreibt, vom Streben abgebrochen. Das Interesse bleibt also bloss auf den ersten Stufen des Strebens stehen, es besteht nur in dessen Anfängen. Daher ist auch der Gegenstand des Interesses nicht ein und dasselbe mit dem, was begehrt wird. Während die Begierde etwas Künftiges sucht, haftet das Interesse an dem Gegenwärtigen. Wer daher das Interesse besitzt, empfindet auf seinem Standpunkte immer schon das Wohlgefühl, wenn auch derselbe im Vergleich mit der möglichen Ausdehnung des Wissens und Thuns noch sehr unvollkommen ist; er findet schon an dem seine volle Befriedigung, seine höchste Freude, was ihm jetzt von dem Gegenstande zu Gebote steht, was er gegenwärtig damit anzufangen weiss.

Eine Folge davon ist, dass das Interesse stets ruhig und geduldig bleibt trotz aller inneren Regsamkeit, die wirklich in ihm lebt.“ (Ziller „Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht,“ S. 316 ff.).

Daraus mache sich nun jemand einen klaren Begriff von dem, was eigentlich das Interesse sein soll! Dasselbe soll „unter den allgemeinen Begriff des Strebens fallen,“ wenigstens „zu den ersten Stufen des Strebens“ sich erheben, doch aber auch wieder gar kein Streben sein, sondern lediglich „an dem Gegenwärtigen hängen.“ Es soll „zu unausgesetztem, selbstthätigem Fortschreiten immer neuen und höheren Zielen entgegen antreiben,“ „die Kraft eines selbstthätigen Weiterstrebens in sich enthalten“ und insofern selbst „unter den Begriff des Strebens fallen;“ dennoch aber soll es „stets ruhig und geduldig bleiben“ und „seine volle Befriedigung finden an dem, was ihm jetzt zu Gebote steht.“ Was ist das nun eigentlich für ein denkbarer Mittelzustand, dieses strebende und doch nicht strebende, dieses in sich ganz befriedigte und doch neuen Zielen entgegendrängende Interesse? [1])

[1]) Die der Zillerschen Definition des Interesses zu Grunde liegende Unterscheidung zwischen dem Begriff des Begehrens (welches sein Objekt in seinen Besitz zu bringen suche) und dem des Strebens (bei welchem dies nicht der Fall sei), ist ebenso willkürlich wie widersinnig. Alles bewusste Streben und Begehren ist natürlich auf ein noch ausstehendes künftiges Ziel gerichtet (nach Herbart: auf eine Ergänzung der gegenwärtig gegebenen Vorstellungen). Ob dieses Ziel in dem sinnlichen Anschauen oder Geniessen eines sinnlich gegebenen Gegenstandes liegt (der dann doch auch nur als Mittel zum Zweck begehrt wird), oder in einer bloss theoretischen Gewissheit, in einer Erweiterung unseres Wissens etc.: das macht nur hinsichtlich der Natur des Begehrten, nicht aber hinsichtlich der Natur des Begehrens und Strebens selbst einen Unterschied aus. Ein (bewusstes) Streben, welches ruhig und geduldig am Gegenwärtigen hängen bleibt, ist jedenfalls ein grober Nonsens.

Ein wesentliches Moment des Interesses soll nach Ziller ferner in dem „Wohlgefühl“ [1]) liegen, womit der interessante Gegenstand das Gemüt des mit ihm beschäftigten Subjekts „ununterbrochen erfüllt.“ Dagegen ist zunächst zu erinnern, dass das, was uns interessiert, uns thatsächlich keineswegs allemal ein Gefühl der Lust erregt; auch der Gedanke an ein schweres Unglück, das uns betroffen hat oder bevorsteht, erregt unser Interesse in hohem Masse, ohne uns irgend welche Lust zu bereiten (cf. dazu oben S. 144). Sodann ist ein „ununterbrochenes Lustgefühl“ vom Standpunkte der Herbartschen Psychologie überhaupt etwas ganz Unmögliches. Das Emporsteigen einer Vorstellung oder ihr ungehemmtes Sichbehaupten im Bewusstsein, woraus die Lust des Gefühls erklärt wird, setzt ja auf der anderen Seite allemal notwendig ein Gehemmtwerden anderer Vorstellungen voraus, wodurch Gefühle der Unlust erregt werden sollen, und gestaltet sich also das Gefühlsleben auf Grund des Herbartschen Vorstellungsmechanismus als eine beständige Mischung von Lust und Unlust (cf. oben S. 93 f.). Endlich: wenn wirklich das „Wohlgefühl“ ein wesentliches Moment des Interesses sein soll, so entfällt ja auf jenes notwendig auch ein

[1]) Dieses Wohlgefühl wird von Ziller, wie aus anderen Stellen seiner Werke hervorgeht, einseitig als intellektuelles Lustgefühl aufgefasst (als Freude am Lernen und Wissen als solchen). Ebenso Dr. Fröhlich in seiner gekrönten Preisschrift „die wissenschaftliche Pädagogik Herbart-Ziller-Stoys,“ wo das Interesse geradezu definiert wird als der „Gemütszustand, welcher in der Freude am Lernen und in selbstthätigem Weiterstreben besteht“ (S. 67 f., S. 93). Gelegentlich werden dann freilich doch noch allerlei andere Gefühle in das Interesse hineingelegt, als z. B. „die Erwärmung des Gemüts für ein zartes Wohlwollen und edlen Gerechtigkeitssinn,“ „das Mitleid mit dem Unglück und die Mitfreude mit dem Glück anderer,“ „die Freude in Gott und die Liebe zu Gott“ etc. (ebendort S. 68 und 91). — Aber wo bleibt da die Konsequenz der Definition?!

Teil der kausalen Bedeutung, welche dem Interesse „als dem Keim und der Wurzel alles Willens“ für den letzteren beigemessen wird (S. 210); dies ist aber wieder ganz unvereinbar mit den zu Grunde liegenden psychologischen Voraussetzungen, wonach alles Begehren lediglich durch Vorgänge des Vorstellungsmechanismus hervorgebracht wird und die Gefühle (mit Ausnahme der sinnlichen) nur als neben dem Begehren herlaufende oder ihm nachfolgende, keineswegs aber als dasselbe verursachende Vorgänge angesehen werden sollen (cf. dazu Näheres oben S. 151 ff.). Was in dieser Beziehung von den Begehrungen und ihrem Verhältnis zu den Gefühlen gilt, erleidet natürlich auch auf das Wollen Anwendung, welches ja nach Herbart nur eine Species des Begehrens ist und sich von diesem nur durch die hinzutretende Gewissheit der Erreichbarkeit des Begehrten unterscheiden soll. „Wille ist Begierde mit Voraussetzung der Erlangung des Begehrten.“

Weiter heisst es von dem Interesse, „dasselbe lege seinem Gegenstande, obwohl es ihn vorziehe, doch nicht einen absoluten, allgemeingültigen Wert bei“ (cf. oben S. 211). Aber wie ist dies vereinbar mit den beiden anderen Behauptungen Zillers, 1) dass alles echte Wollen das, worauf es gerichtet sei, „um seines Wertes willen“ wolle und 2) dass das Interesse als „Keim und Wurzel alles Wollens“ anzusehen sei (cf. oben S. 210)? Beispielsweise hat doch das Gute, worauf das sittliche Wollen gerichtet ist, ohne Frage einen absoluten, allgemeingültigen Wert (im Sinne Herbarts und Zillers), und müsste sonach doch das diesem Wollen (als Keim und Wurzel desselben) zu Grunde liegende Interesse notwendig auch eine absolute Wertschätzung in sich schliessen! Doch aber wird eine solche aus dem Begriff des Interesses ausdrücklich verbannt?!

Und endlich: wie kann, vom Standpunkte der Herbartschen Psychologie angesehen, überhaupt etwas um seines Wertes willen begehrt und gewollt werden, da doch alles Begehren und Wollen — ganz unabhängig von dem Vorstellungsinhalte, dessen Bedeutung und Wert — allein in den Lagenverhältnissen und Bewegungsvorgängen der Vorstellungen seine Verursachung finden soll! (cf. dazu oben S. 90 ff., S. 130 ff., S. 155 ff.).

Was nützt nun der Zillerschen Pädagogik, angesichts solch fundamentaler Differenzen, die vielgepriesene Grundlage der Herbartschen Psychologie! und wo bleibt bei solchen Widersprüchen und all der sonstigen Konfusion der Begriffe die vielgerühmte Präzision und Konsequenz dieser Pädagogik, die sich als „die wissenschaftliche“ κατ᾽ ἐξοχήν zu bezeichnen liebt!

Dem erziehenden Unterrichte sollen nach der Herbartschen Pädagogik **„Regierung“** und **„Zucht“** zur Seite bzw. voraufgehen; die „Regierung“ mehr nur als die propädeutische Thätigkeit des Erziehers, welche (durch zweckmässige Beschäftigung, durch den Zwang des Gesetzes, durch Gewöhnung an feststehende äussere Ordnungen etc.) allen äusseren und inneren Störungen der erziehlichen Einwirkung vorbeugen und den Zögling für letztere empfänglich machen soll; die „Zucht“ dagegen als eine eigentlich erziehliche Ergänzung des Unterrichts, welche auf dem Wege persönlicher Einwirkungen (durch Umgang, Vorbild, Aufmunterung etc.) die durch den Unterricht geweckten Interessen verstärken, insonderheit aber zu freier Bethätigung jener Interessen — in wirklichem sowohl wie in phantasiertem Handeln — dem Zöglinge mannigfache Gelegenheit schaffen und dadurch erst seinem Charakter die rechte Festigkeit geben soll.

Zugegeben nun, Herbart habe hiermit die Aufgaben des Erziehers, sofern sie ausser den Bereich des Unterrichts fallen, richtig gekennzeichnet: inwieweit sind dann die

Mittel, welche zur Lösung jener Aufgaben empfohlen werden, vom Standpunkte der Herbartschen Psychologie aus betrachtet, zulässig und wirksam?

Soweit es sich um bloss mechanische Übungen und Gewöhnungen handelt, wie allerdings auch die beste Erziehung sie nicht umgehen kann, mag der Herbartsche Seelenmechanismus — dessen Denkbarkeit hier einmal zugegeben — gewisse erziehliche Erfolge immerhin möglich erscheinen lassen. Diese Möglichkeit hört aber auf, sobald es sich um solche Erziehungsmittel handelt, welche darauf berechnet sind, durch Vermittlung des Gefühls auf den Willen des Zöglings einzuwirken; denn die Herbartsche Psychologie schliesst jede Kausalität des Gefühls aus. Dennoch begreift die Herbartsche Erziehung (Zucht und Regierung) solcher Erziehungsmittel eine ganze Menge in sich. Zwar von „flüchtigen Rührungen" (Herbart X, 124), von „vereinzelten Exaltationen des Gefühls" (X, 138), von einem „blossen Zerren an der Empfindlichkeit" (X, 146) will sie nichts wissen; doch aber werden z. B. der Schmerz der Strafe, der gemütliche Eindruck des persönlichen Vorbildes, die Freude am Beifall anderer, der Schmerz der Reue, die warme Begeisterung für das Gute etc. als Hebel der sittlichen Bildung von Herbart ausdrücklich anerkannt (cf. Herbart II, S. 153; X, S. 121, 124, 147 ff., 158 etc.). Abgesehen nun davon, dass Gefühle der letzteren Art sich von jenen zuerst verworfenen „flüchtigen Rührungen," „vereinzelten Exaltationen" etc. gar nicht specifisch unterscheiden, vielmehr nach Herbarts eigener Auffassung alle Gefühle ohne Unterschied nur „vergängliche Modifikationen der Vorstellungen" sind (X, 145): abgesehen also von jener unklaren und nichtssagenden Unterscheidung, ist ja, wie mehrfach nachgewiesen, eine Einwirkung des Gefühls auf das Willensleben vom Standpunkte des Herbartschen Seelenmechanismus überall gar

nicht denkbar (cf. oben S. 90 ff, S. 151 ff.). Einen solchen Einfluss dem Gefühl in der Erziehungslehre hinterdrein dennoch einräumen, heisst nichts anderes, als mit den psychologischen Grundlagen brechen!

Ähnliche Widersprüche kehren natürlich in den meisten pädagogischen Werken der Schüler Herbarts wieder. „Am allerwenigsten — so sagt z. B. Ziller (Vorless. S. 152 f.) — darf man einen erziehenden Einfluss vorzugsweise von blossen Gefühls- und Affektserregungen erwarten, z. B. von ergreifenden und erschütternden Ermahnungen . . . . . Solche Gemütszustände sind ihrer Natur nach für sich allein immer nur flüchtig und vergänglich und hinterlassen keine bleibenden Spuren im Geiste, geschweige im Charakter. In Wahrheit muss alle Charakterbildung, alle Hebung und Besserung von einer Veränderung und Umgestaltung des Gedankenkreises durch den Unterricht ausgehen. Hat einmal der Mensch andere Gedanken angenommen und sind diese hinreichend ausgebildet, wohnt ihnen das rechte Wohlgefühl für alles ihnen Entsprechende bei, sind sie so regsam, dass aus ihnen ein Fort- und Weiterstreben immer neuen und höheren Zielen entgegen entspringt, so werden dadurch auch seine Gesinnungen und Handlungen entsprechend determiniert."

Hier wird also einerseits dem „Wohlgefühl," das die Gedanken begleitet, ein bestimmender Einfluss auf den Willen ausdrücklich zuerkannt, andrerseits dagegen „blossen" und „ergreifenden" Gefühlserregungen jeder derartige Einfluss abgesprochen. Aber wodurch unterscheidet sich denn jenes „Wohlgefühl" von „blossen" Gefühlserregungen, und was kommt in dem Wohlgefühl zu dem „blossen" Gefühl etwa noch hinzu? Und warum sollen „ergreifende" Gefühle ohne Einfluss auf den Willen sein, während dem „nicht ergreifenden Wohlgefühl" ein solcher Einfluss eingeräumt wird? Und wie

rechtfertigt sich überhaupt diese ganze willkürliche Unterscheidung im Sinne der Herbartschen Psychologie, die alle Gefühle ohne Unterschied als vorübergehende Vorstellungs-Modifikationen betrachtet, welche „keinerlei bleibende Spuren im Geiste, geschweige denn im Charakter, zurücklassen!“ — Auch hier also lauter Widerspruch, Willkür und Unklarkeit!

Dass es Pflicht des Erziehers sei, dem Zöglinge zur Bethätigung seines Interesses in eigenem Handeln Gelegenheit zu schaffen, um auf diese Weise sein sittliches Wollen zu befestigen und zu stärken: diese Forderung der Herbartschen Pädagogik muss selbstverständlich als eine durchaus berechtigte anerkannt werden. Ob aber auch von einem bloss „phantasierten“ Handeln, worauf jene Pädagogik ein so grosses Gewicht legt, ein bezüglicher Erfolg zu erwarten sein wird?

„Vor allem, so sagt Herbart, muss in Betracht gezogen werden, dass der grössere Teil der Thätigkeit des gebildeten Menschen bloss innerlich vorgeht und dass es meist innere Erfahrungen sind, welche von unserem Können uns belehren. Wohin wir unsere Gedanken zu wenden Trieb und Leichtigkeit besitzen oder nicht besitzen: das ist das erste Wesentliche, woher der Charakter die Richtung empfängt. Dann kommt es darauf an, welche Art von äusserer Geschäftigkeit, in ihrer ganzen Komplikation, der Phantasie mit vorzüglicher Klarheit vorzubilden gelingt. Der grosse Mann hat längst vorher in Gedanken (in der Phantasie) gehandelt, er fühlte sich handelnd, er sah sich auftreten, ehe die äussere That, das Nachbild der inneren, in die Erscheinung eintrat. Wenige, flüchtige, im Grunde nichts beweisende Versuche der Ausübung mochten ihm leicht den schmeichelhaften Glauben in Zuversicht verwandeln, er werde, was er innerlich klar sieht, auch äusserlich vermögen. Dieser Mut vertritt die That, um das entschlossene Wollen zu begründen.“ „In dem Gedankenkreise hat die ganze innere Geschäftigkeit ihren Sitz; hier ist das ursprüngliche Leben, die erste Energie; hier muss aller Umtrieb leicht von statten gehen, muss jedes am Platz stehen und sich jeden Augenblick finden und brauchen lassen, nichts darf im Wege liegen, nichts als schwerfällige Masse die Behülflichkeit hindern; Klarheit, Association, System und Methode müssen hier herrschen. Dann stemmt sich der Mut auf die Sicherheit der inneren Ausführung; und mit Recht, denn äussere Hindernisse, die der Vorsicht eines geordneten Geistes unerwartet kommen, können den wenig schrecken, der da weiss, bei veränderten Umständen werde er sogleich neue Pläne schaffen“ (Herbart X, S. 128 f.) „Der Vorzug des phantasierten Handelns vor dem wirklichen Handeln besteht darin, dass bei jenem viel eher erschöpfende Überlegungen angestellt werden können und folglich aus ihm viel zuverlässiger ein richtiges Handeln hervorgeht, das dann auch dem Charakter die rechten Züge einprägt . . . Das phantasierte Handeln lässt sich so gestalten, dass es ein echtes Vorbild für das wirkliche Handeln werden kann. Es gelingt auch viel leichter, Hemmungen und Widerstreit lassen sich in Gedanken viel leichter überwinden, als im wirklichen Leben, Mittel und Kräfte lassen sich dort viel leichter herbeischaffen, und das phantasierte Handeln hilft folglich dazu, dass das Wollen bei dem Zögling rascher fortschreitet und sein Reichtum, seine Energie rascher bei ihm wächst. Je mehr man sich in Gedanken hat richtig handeln sehen, um so eher handelt man dann auch im wirklichen Leben richtig.“ (cf. Ziller, Vorless. über allg. Pädagogik S. 325).

Es soll nicht in Abrede gestellt werden, dass in diesen Gedanken eine gewisse Wahrheit liegt. Wer sich phantasierend in bestimmte Fälle des Handelns im voraus hineinversetzt, Mittel und Wege sorgfältig abwägend,

der wird auch, wenn es wirklich zu handeln gilt, um so besser wissen, wie gehandelt werden muss; und gewiss liegt hierin für manche Fälle ein schätzenswertes Präservativ gegen Missgriffe und Verkehrtheiten. Aber bietet dieses Wissen auch dafür irgend eine Gewähr, dass in dem entscheidenden Momente nun auch diejenige Energie des Willens sich geltend machen werde, welche erforderlich ist, um trotz der entgegenstehenden Schwierigkeiten die Handlung durchzusetzen? Ist der kluge Mann des Rates eo ipso auch der kühne Mann der That? Gewiss nicht! Der „grosse Mann" in dem Herbartschen Beispiel (cf. oben S. 218) schöpft seine Thatkraft keineswegs erst, wie Herbart meinte, aus seinen phantasierenden Vorversuchen, sondern als „grosser Mann" bringt er sie bereits mit; wäre dem nicht so, so würde trotz alles phantasierten Handelns aus den grossen Thaten nichts werden. Wie oft malt sich der Mensch — etwa der romanlesende — auf das lebendigste aus, wie er in dieser oder jener Situation an Stelle dieses oder jenes so brav und tapfer gehandelt haben würde und wirklich handeln werde, wenn es darauf ankomme; doch, wenn es nun gilt, die schöne Phantasie zu realisieren, wie jämmerlich verfliegt da angesichts der Gefahren und Schwierigkeiten, wie sie nun wirklich sich einstellen, aller erträumte Mut! denn „leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stossen sich die Sachen!" Mag daher „in den Gedanken der Umtrieb noch so leicht von statten gehen," mag hier alles „noch so richtig an seinem Platze stehen und sich jeden Augenblick finden und brauchen lassen," mag noch so viel „Klarheit, Association, System und Methode" in den Gedanken herrschen (cf. oben S. 219): diese ganze Organisation und Gelenkigkeit des Gedankenkreises wird sich in den Kämpfen des Lebens als völlig nutzlos erweisen, wenn der Mensch für dieselben nicht die nötige Energie

und Thatkraft schon mitbringt. Diese aber, sofern sie nicht eine Mitgift glücklicher Naturanlage ist, kann erworben werden nur durch Übung im Überwinden wirklicher Schwierigkeiten und Hindernisse, nicht in dem mühelosen Gedankenspiel der Phantasie.

Für das theoretische Wissen um das Wie des Handelns mögen phantasierende Vorübungen einen gewissen Wert haben, soweit es sich um schwer zu lösende ethische Konflikte handelt (wie sie etwa an den grossen Staatsmann herantreten); in den gewöhnlichen Lebensverhältnissen aber, wie die Erziehung sie durchschnittlich zu berücksichtigen hat, sind die Pflichten des Menschen und das Wie ihrer Ausführung so einfacher Natur, dass eine besondere Vorbereitung durch phantasiertes Handeln auch in dieser Hinsicht ganz überflüssig erscheint. Ob ich in bestimmten Fällen des Lebens die Wahrheit reden soll, oder nicht, ob ich Gehorsam üben, Treue halten, dem Notleidenden helfen, fremdes Eigentum respektieren, Keuschheit üben soll, oder nicht etc., und wie ich mich dabei zu verhalten habe: alles das lehrt, wie die Erfahrung beweist, ein einigermassen entwickeltes Gewissen ganz unmittelbar. Das Schwierige des sittlichen Entschliessens und Handelns liegt eben gar nicht in dem Wissen um das „ob" und das „wie," sondern in dem Kampf gegen egoistische Interessen und Begierden, in der Selbstüberwindung. Für diesen Kampf den Willen des Zöglings stark zu machen, und seinen niederen Interessen ein ausreichendes Gegengewicht höherer, idealer Interessen entgegenzusetzen: das ist es, worauf es in der Erziehung ankommt.

Neben dem phantasierten Handeln fordert die Herbartsche Pädagogik nun freilich auch noch eine Übung in wirklichem Handeln, und sie hat Recht, wenn sie davon eine Steigerung der Energie des Zöglings

erwartet. Aber wie begreift sich dieser erwartete Erfolg vom Standpunkte der Herbartschen Psychologie? Wohl mag dieselbe (aus blossen Vorstellungsassociationen etc.) zu erklären vermögen, wie aus der wiederholten Ausübung eines bestimmten Thuns eine gesteigerte Leichtigkeit und Fertigkeit im Vollbringen eben dieses Thuns hervorgehe; aber dieser Erfolg, der noch dazu in ganz bestimmten Vorstellungsmassen (bezw. physiologischen Vorgängen) hängen bleibt, ist in keiner Weise zu vergleichen mit dem, was die Pädagogik unter einer Erstarkung der Willensenergie versteht. Eine solche Energie, sofern darunter etwas von der Intensität der Vorstellungskräfte Verschiedenes verstanden wird, giebt es für die Herbartsche Psychologie überhaupt gar nicht.

Nicht minder widersinnig erscheint es, wenn sich die Herbartsche Pädagogik von einer geistigen Kraftanstrengung als solcher einen Erfolg für die Bildung des Willens verspricht. So fordert z. B. Ziller — um hier noch einmal in das Gebiet der Unterrichtslehre zurückzugreifen —, es müsse der Unterricht, „um eine Schule für die Bildung des Willens zu sein," dem Schüler in jeder Lehrstunde ein bestimmtes Ziel stecken, dem er „mit Aufbietung aller Geisteskräfte" zustreben müsse. „Das Ziel wird ihm immer gerade deshalb gestellt, damit er alle seine Kräfte anspanne." „Der Lehrer darf überhaupt, wenn der Wille gebildet werden soll, nichts selbst thun, was der Schüler leisten kann, und wobei nicht mindestens versucht wird, ob er dieses vermöge." „Der Wille ist kein Zustand der Ruhe, wie das Gefühl, sondern ein Zustand der Bewegung, und er begnügt sich deshalb nicht mit dem, was er schon besitzt und in sich trägt, er bleibt nicht dabei stehen, sondern strebt darüber hinaus. Eine solche Expansionskraft, ein solches selbstthätiges Weiterstreben muss durch den Unterricht auch in

die Geistesthätigkeit des Zöglings kommen, wenn dadurch sein Wille gebildet werden soll." (Ziller, Vorless. S. 139 ff.).

Wo aber steckt nun eigentlich jene geistige „Expansionskraft" und jene „Kraftanstrengung," von der man diesen Erfolg für die Bildung des Willens erwartet? In dem „Streben," in welches Ziller sie verlegen zu wollen scheint, doch nicht! Das Streben ist ja nach Herbart gar keine besondere „Intensität" oder „Kraft" für sich, sondern nur ein beiläufiges Phänomen des Bewusstseins, dem als das Wesen der Sache nur Vorstellungsbewegungen und als deren Ursache wiederum nur Vorstellungskräfte zu Grunde liegen. Diese Vorstellungskräfte sind die einzigen Intensitäten der Herbartschen Seele, und alles, was daneben etwa noch als Intensität erscheint, setzt sich in Wirklichkeit nur aus jenen zusammen oder begleitet sie als vorübergehender Reflex des Bewusstseins. Wohl mag nun diesen Vorstellungskräften, sofern sie gegen einen Hemmungsdruck sich emporarbeiten, ein Zustand der „Spannung," „Expansion" etc. vom Herbartschen Standpunkte thatsächlich zugeschrieben werden können; auf keine Weise aber lässt sich aus dieser Spannung ein Kraft-Zuwachs der Vorstellungen herleiten, deren Intensitäten — wenn auch bald mehr, bald weniger gehemmt — doch ein für allemal feststehend und keiner Steigerung über ihr ursprüngliches Maximum hinaus fähig sein sollen. Von einer Ausbildung geistiger Kraft auf dem Wege der „Kraftanspannung" kann also in der Herbartschen Psychologie nicht einmal bezüglich der Vorstellungen die Rede sein[1]), geschweige denn

[1]) Etwas davon durchaus Verschiedenes ist es natürlich, wenn zur Erzielung eines gesteigerten Gesamteffekts eine Verknüpfung (Konzentration) vieler Vorstellungen gefordert wird. In dieser Vorstellungsverknüpfung liegt für die Herbartsche

bezüglich des Willens, den die Herbartsche Psychologie gar nicht als eine specifische Energie der Seele, die noch etwas ausser und neben den Vorstellungskräften bedeutete, anerkennt. — Wenn die Herbartsche Pädagogik dennoch von einer solchen Kraftbildung [1]) redet, so wird sie ihren eigenen Voraussetzungen untreu, bzw. verfällt dem Vorwurfe unklarer Phrasenmacherei.

Aus der vorstehenden Kritik hat sich ergeben, dass die Herbartsche Pädagogik 1) in ihren Grundzügen verfehlt ist, 2) sofern sie der Wahrheit sich nähert, ihren psychologischen Voraussetzungen untreu wird und 3) auch abgesehen davon mit allerlei Widersprüchen und Unklarheiten behaftet ist. Sie ist also, als Ganzes genommen, entschieden unbrauchbar.

Es liegt nun zwar nicht in den Aufgaben dieses Buches, an die Stelle des Verurteilten etwas Positives zu setzen; immerhin aber dürfte es bei der grossen Wichtigkeit der Sache manchem Leser willkommen sein, wenn wir zum Schlusse in kurzen Umrissen wenigstens noch andeuten, wie sich auf Grund der von uns vertretenen psychologischen Ansichten eine gesundere und widerspruchsfreiere Erziehungslehre ausgestalten lässt. Nur erwarte man kein ausgeführtes System, womit wir über den Rahmen dieses Buches zu sehr hinausgreifen würden. Auch sind wir natürlich weit entfernt, mit Nachstehendem etwas irgendwie Abschliessendes und keiner weiteren Vervollkommnung Bedürftiges bieten zu wollen.

Psychologie das einzig denkbare Mittel, um einer Vorstellung oder Vorstellungsmasse eine gesteigerte Wirksamkeit zu sichern.

[2]) Noch dazu von einer Bildung der Willenskraft so ganz im allgemeinen, da doch das Wollen nach Herbart in ganz bestimmten Vorstellungen seinen Sitz hat und jede denkbare Steigerung seiner Energie sonach auch in ganz bestimmten Vorstellungen, als deren alleiniger Gewinn, hängen bleiben müsste!

Nach Herbart laufen alle Aufgaben der Erziehung in dem einen Ziele zusammen, den Zögling zu einem sittlichen Charakter heranzubilden. Dass damit das Ziel der Erziehung nur einseitig bestimmt ist, bedarf keines Beweises. Beispielsweis hat doch die Erziehung zur Religiosität, so sehr sie zugleich der moralischen Bildung zu gute kommen mag, neben dieser ohne Frage ihre selbständige Bedeutung. Und wiederum hat die Erziehung (im weitesten Sinne des Wortes) nicht bloss ideale Ziele zu verfolgen, sondern sie hat daneben sicherlich auch rein praktische Aufgaben, die sich zwar mit jenen mannigfach berühren mögen, aber ihnen doch keineswegs durchweg untergeordnet werden können. Wenn wir im Nachstehenden die Erziehung gleichwohl nur unter dem von Herbart aufgestellten Gesichtspunkte der sittlichen Charakterbildung auffassen, so thun wir dies, um in unserer Parallele aus dem Rahmen der Herbartschen Erziehungslehre nicht zu weit herauszutreten und um nicht auf Seiten der Erziehung eingehen zu müssen, welche die vorstehende Kritik gar nicht berührt hat.

Sofern nun die Erziehung das Ziel verfolgt, den Zögling zu einem sittlichen Charakter heranzubilden, wird sie — darin stimmen wir mit Herbart überein — vorwiegend auf das Wollen desselben einzuwirken haben; denn in der Willensrichtung des Menschen beruht dessen sittlicher Wert. Unter diesem Gesichtspunkte ergiebt sich für die Erziehung, psychologisch aufgefasst, eine doppelte Aufgabe. Da nämlich das sittliche Wollen und Handeln eine gewisse Energie des Willens voraussetzt, vermöge deren die Seele trotz aller Hindernisse und Versuchungen am Guten festzuhalten vermag, so wird die Erziehung zunächst auf die Ausbildung und Stärkung der Willensenergie Bedacht zu nehmen haben (unmittelbare Willensbildung). Zum anderen aber wird es darauf

ankommen, dem Wollen des Kindes Ziel und Richtung zu geben, es in die Bahn des Guten hineinzulenken und zu dem Ende alle Willensantriebe zum Guten in der Seele des Kindes zu entwickeln, alle entgegengesetzten Antriebe dagegen zu dämpfen (mittelbare Willensbildung).

Was zunächst die Ausbildung der Willensenergie anbetrifft, so haben wir im Gegensatz zu Herbart, der das Wollen als eine blosse Modifikation des Vorstellens betrachtet, unsere eigene Auffassung der Sache früher bereits (S. 118 ff.) dahin bestimmt, dass das Wollen als eine von den Vorstellungen unabhängige specifische Energie der Seele zu betrachten sei. Ist dem aber so, dann werden wir auch eine Entwickelung dieser Energie als solcher für möglich halten dürfen. Dass sie thatsächlich der Ausbildung fähig ist, bestätigt die Erfahrung in unverkennbarster Weise, und eben diese weist der Erziehung zugleich den Weg, auf welchem jene Ausbildung zustande kommt. Es ist, kurz gesagt, der Weg der Übung, bestehend in wiederholter Bethätigung des Willens.

Freilich kommt es sehr wesentlich auf die Art dieser Bethätigung an. Wie die Muskelkraft des Armes nur durch wiederholte Ausführung solcher Bewegungen merklich erstarkt, welche Anstrengung und Kraftaufwand erfordern, so kann auch ein wiederholtes Entschliessen und Handeln nur dann eine Steigerung der seelischen Energie zur Folge haben, wenn dasselbe mit Anstrengung verbunden ist, wenn es gilt, Schwierigkeiten und Hindernisse zu überwinden. Nur im Kampfe also erstarkt die Energie des Wollens, und in solchen Kampf die Seele des Kindes hineinzustellen, ist die Aufgabe der Erziehung, sofern sie zur Kräftigung des Willens beitragen will.

Gelegenheit, ja Nötigung zu geistigen Kampfes-

übungen bietet sich ohnehin in mannigfacher Gestalt. Schon früh erwachen in dem Kinde allerlei sinnliche Begierden und Neigungen, aus deren ungehemmter Entwickelung ernste sittliche Gefahren erwachsen würden, die also ohnehin unterdrückt oder doch beschränkt werden müssen. Das Kind lerne frühzeitig, jenen Regungen Widerstand zu leisten, anfangs geleitet und unterstützt von seinem Erzieher, bei zunehmender Kraft aber mehr und mehr aus eigener Initiative, und eine Steigerung seiner Energie wird nicht ausbleiben. „Die Lust zu unterdrücken, wenn die Vernunft sie missbilligt, das ist der Anfang aller Tugend. Diese Macht lässt sich allein durch Gewohnheit erlangen, welche leicht wird, wenn frühzeitig Übung eintritt. Selbstverleugnung und Selbstüberwindung müssen darum zeitig geübt werden.“ (John Locke).

Auch jede Art ernster, angestrengter Arbeit ist als ein geeignetes Mittel zur Stärkung der Willenskraft anzusehen. Von Natur neigt das Kind zur Bequemlichkeit, zur Zerstreutheit und beständigem Wechsel, daher jede Konzentration, jede anhaltende Arbeit einen Kampf gegen jene natürliche Neigung von ihm fordert, eine gewisse Selbstüberwindung, aus der, wenn sie wiederholt gelingt, eine Erstarkung der Energie mit Notwendigkeit hervorgeht. Unter diesem Gesichtspunkte wird insonderheit der Unterricht, sofern er zur Charakterbildung beitragen will, nicht umhin können, den Schülern ein gewisses Mass ernster und nachhaltiger Geistes-Anstrengung allerdings zuzumuten. Ein „philanthropischer“ Unterricht, der dem Kinde grundsätzlich jede ernste Anstrengung zu ersparen und alle Arbeit in leichtes Spiel aufzulösen bemüht ist, kann deshalb als ein erziehlicher und charakterbildender nicht anerkannt werden. — Auch jede körperliche Kraftanstrengung (gymnastische Übungen, Fechten, krafterfordernde

leibliche Spiele etc.) und die damit verbundene Überwindung natürlicher Schlaffheit, Bequemlichkeit und Furchtsamkeit ist ein vorzügliches Mittel, um die Jugend zu thatkräftiger Energie und Entschlossenheit heranzubilden. In dieser letzteren Beziehung wird unsere deutsche Erziehung noch vieles von der englischen zu lernen haben, welche gerade auf diese Seite der Ausbildung besonderes Gewicht legt. (cf. dazu Wiese „Briefe über englische Erziehung").

Die Erziehung hat aber nicht bloss den Willen des Kindes stark zu machen. Wollte sie es dabei bewenden lassen, so bliebe dahingestellt, in welcher Richtung nun der Zögling seine Kraft gebrauchen würde; ja, bei dem natürlichen Hange des Menschen zur Sünde wäre ein Missbrauch jener Kraft im Dienste der letzteren der wahrscheinlichere Fall. Daraus erwächst also der Erziehung die andere, nicht minder wichtige Aufgabe, dem Wollen des Zöglings auch Ziel und Richtung zu geben, es in die Bahn des Guten hineinzulenken. Zu dem Zwecke muss die Erziehung in dem Kinde einerseits alle diejenigen Willensantriebe entwickeln, welche sein Streben und Wollen auf das Gute zu lenken geeignet sind, andrerseits aber diejenigen Willensantriebe unterdrücken, in denen eine Tendenz nach der entgegengesetzten Seite liegt. Das eine wie das andere wird erreicht 1) auf dem mehr zwangsmässigen Wege der Gewöhnung und Gesetzeszucht, 2) durch eine freiere erziehliche Einwirkung, welche das Kind zu freigewollter Ausübung des Guten zu bringen sucht.

Was zunächst Gewöhnung und Gesetzeszucht anbetrifft, so darf sich der Erzieher nicht verhehlen, dass das auf diesem Wege erzielte Thun und Lassen des Zöglings, weil mehr erzwungen, als aus eigener Überzeugung und Entscheidung hervorgegangen, nur einen sehr bedingten ethischen Wert hat. Nichtsdestoweniger darf

die Erziehung diesen Weg nicht umgehen. Auf eine freigewollte Ausübung des Guten ist nämlich in den ersten Stadien der Kindheit überall nicht zu rechnen, weil hier Intelligenz, Gefühl und Wille des Kindes noch zu wenig entwickelt sind. Wollte man deshalb aber zunächst auf jede erziehliche Einwirkung verzichten und das Kind à la Rousseau ganz sich selbst überlassen, so würde sich die ungehemmte Sinnlichkeit inzwischen zu einer solchen Macht entfalten, dass hinterdrein auch jede freiere erziehliche Einwirkung sich als wirkungslos erweisen würde. Dem soll nun der Erzieher vorbeugen, indem er durch Zucht und Gewöhnung das Böse in dem Kinde gewaltsam niederhält und abschwächt und das Kind gleicherweise in allem Guten übt und befestigt, noch ehe es das Gute als solches erkennt und wertschätzt. Dann wird sich das gereiftere Kind um so mehr einer freieren erziehlichen Einwirkung zugänglich zeigen. Wie der Acker — um an diesem Beispiel unsere Meinung zu verdeutlichen — zunächst gehörig vorbereitet, aufgelockert und gereinigt werden muss, damit der Same in ihm Wurzel schlagen und unbehindert gedeihen könne: so muss auch der Boden der kindlichen Seele, ehe der Erzieher die Keime religiösen und sittlichen Lebens in denselben einsenkt, durch Zucht und Gewöhnung vorerst angemessen zubereitet werden, damit jene Keime eindringen können und nicht durch das Unkraut sinnlicher Begierden sofort überwuchert werden. So hat also Zucht und Gewöhnung im Grunde zwar nur eine propädeutische Aufgabe — der Herbartschen „Regierung" vergleichbar —, erweist sich aber gleichwohl für das Ganze des Erziehungswerkes und dessen Gelingen als hochbedeutsam.

Mehr und mehr freilich muss mit zunehmender Geistesentwickelung des Zöglings der Zwang zurück-

treten[1]) und einer freieren erziehlichen Einwirkung weichen, welche das Kind zu freigewolltem und somit erst zu wahrhaft sittlichem Handeln anleitet. Frei handelt der Mensch überall da, wo keine andere Macht, als die eigene Überzeugung und das eigene Interesse sein Wollen bestimmt; er thut also das Gute mit Freiheit, wenn nur das eigene Interesse für das Gute ihn zur Ausübung desselben antreibt. Sofern also die Erziehung den Zögling zu freier Ausübung des Guten veranlassen will, hat sie darauf Bedacht zu nehmen, lebendiges Interesse für das Gute — für alles Gute im weitesten Sinne des Worts — in ihm zu wecken[2]). Hierin liegt die höchste und wichtigste, freilich auch bei weitem die schwierigste Aufgabe des Erziehers. Wie wird nun jenes Interesse geweckt?

Zunächst versteht es sich von selbst, dass dem Kinde Interesse für das Gute nicht eingeflösst werden kann, ohne dass es darüber belehrt wird. Keine Sache können wir wertschätzen, ohne von ihr eine gewisse Kenntnis zu besitzen, und so muss das Kind natürlich auch mit dem Guten bekannt gemacht und darüber belehrt werden, wenn es Interesse dafür gewinnen soll. Und auch durch die Art der Belehrung, insonderheit durch die Wahrheit und Klarheit derselben, ist des Kindes Interesse am Guten wesentlich bedingt. Wie wir die Schönheit eines Gemäldes nur dann vollkommen geniessen und schätzen können, wenn wir dasselbe klar und deutlich wahrnehmen,

[1]) Selbstverständlich sollen die beiden Arten der Erziehung nicht in der Weise einander ablösen, dass an einem bestimmten Punkte die eine ganz aufhörte, um der anderen völlig das Feld zu räumen. Auch nach dem Beginn einer freieren erziehlichen Einwirkung wird der Zwang der Gewöhnung und Gesetzeszucht, als Stütze der nur allmählich sich entwickelnden Keime des Guten, noch mannigfach angewandt werden müssen.

[2]) Über das Wesen des Interesses und über dessen Bedeutung für das Streben und Wollen cf. oben S. 130 ff., S. 139 ff.

wenn es unserem Blicke nicht etwa ganz oder teilweis verschleiert ist: ebenso kann sich in dem Gemüte des Kindes der Wert des Guten nur dann treu reflektieren, wenn ihm dasselbe zur klarsten Anschauung gebracht und in seiner wahren Beschaffenheit, unverfälscht durch Irrtum und Lüge, gezeigt wird. Und wie die ästhetische Wertschätzung das Schöne eines Kunstwerks nur dann vollkommen zu würdigen vermag, wenn dessen einzelne Momente in ihren mannigfachen gegenseitigen Beziehungen richtig erkannt werden, so wird auch auf dem Gebiete des Ethischen und Religiösen ein reines und tiefes Interesse nur unter der Voraussetzung sich entwickeln können, dass die einzelnen Momente jenes Gebiets in elementarer Weise wenigstens in Zusammenhang gebracht und zu einer einheitlichen (religiös-ethischen) Weltanschauung verwoben werden; erst in solchem Zusammenhange erhält alles Einzelne sein rechtes Licht und seine rechte Bedeutung. — Endlich müssen die bezüglichen Erkenntnisse, um dem Interesse eine bleibende Grundlage zu bieten, natürlich auch dem Gedächtnis sicher eingeprägt werden.

So sehr demnach das Interesse auf der einen Seite durch die Belehrung bedingt ist, so wenig ist andrerseits doch die blosse Belehrung und das blosse Wissen geeignet, aus sich Interesse zu erzeugen. Nicht aus dem Intellekt, nicht aus dem blossen Vorstellen, Wissen und Erkennen entspringt das Interesse, sondern, wie wir uns früher bereits überzeugten (S. 139 ff.), aus dem Gefühl, in dem allein der Wert der Dinge unserem Inneren sich lebendig erschliesst. Im blossen Vorstellen und Erkennen stehen uns die Dinge fremd und gleichgültig gegenüber, und wenn sie an sich noch so wertvoll und bedeutend wären; für unser Selbst gewinnen sie Reiz und Wert erst dadurch, dass sie unser Gefühl irgendwie ergreifen und in der Lust oder Unlust

desselben ihren eigenen Wert uns fühlbar und fassbar machen. Beruht sonach alle Wertschätzung und alles Interesse im letzten Grunde auf dem Gefühle, so muss auch die Erziehung, sofern sie in dem Kinde lebendiges Interesse für das Gute begründen will, vor allem darauf bedacht sein, das Gemüt des Kindes für das Gute zu erwärmen und alle edleren Gefühle desselben zu wecken und zu entwickeln. Nicht die blosse Aufklärung also thut es! In die Herzen der Jugend muss das Gute eingesenkt, ihrem Gefühl muss die Welt des Idealen erschlossen werden: nur dann wird wahres Interesse dafür in ihnen sich ausgestalten, und nur dann wird auch ihr Streben und Wollen sich frei dem Guten zuwenden.

Am tiefsten und nachhaltigsten greift in die Gefühlswelt des Kindes offenbar das wirkliche Leben mit seinen Mächten ein, mit seinen mancherlei konkreten Erscheinungen, handelnden Personen, lebendigen Thatsachen, wirklichen Ereignissen u. s. w. Ebendeshalb ist auch der Einfluss, welchen auf die Entwickelung des kindlichen Gemüts die Familie ausübt, höher anzuschlagen, als derjenige des Unterrichts und der Schule, denn jene ist mit dem wirklichen Leben inniger verwachsen, als diese. Unter den erziehlichen Faktoren, durch welche das Leben auf das Gemüt der Kinder einwirkt, ist vor allem die Macht des lebendigen Vorbildes hervorzuheben. Dadurch, dass man dem Kinde das Gute in Konkreto vorzeigt und vorlebt, wird in ihm das Gefühl für das Gute auf das nachdrücklichste angeregt und dadurch dann auch sein Wollen in die Bahn des Guten gelenkt. So wirkte ja auch Sokrates auf die Herzen seiner Schüler mehr durch das, was er lebte, als durch das, was er lehrte, und aus eigenster Anschauung konnte deshalb Plato sagen: „Tugend ist nur lehrbar durch Tugend, indem ihre lebendige Erscheinung Liebe und Nachahmung weckt.“ Es gehört daher zu den

wichtigsten Aufgaben der Erzieher, in erster Linie der Eltern, den Kindern mit einem guten Beispiel voranzuleuchten, ihnen das Gute in jeder Gestalt vorzuleben und dadurch lieb und wert zu machen.

Auch mannigfache Ereignisse und Scenen des menschlichen Lebens, sei es in, sei es ausser dem Kreise der Familie, wirken mächtig auf das kindliche Gemüt. Ein ergreifendes Ereignis, etwa ein schwerer Unglücksfall in der Familie, redet zum Herzen des Kindes oft lebendiger und bringt es dem Guten und seinem Gotte näher, als jahrelanger Unterricht. Eine lebendige Anschauung menschlichen Elends vermag ein Kindesherz so tief zu ergreifen, dass seinem Interesse und seinem Streben dadurch für längere Zeit oder für immer eine andere Richtung gegeben wird. Ein treffendes Beispiel hierfür bietet u. a. die Lebensgeschichte Pestalozzis, dessen menschenfreundliche Bestrebungen, wie er selbst sagt, ihren wirksamsten Antrieb in den Anschauungen fanden, welche sich ihm, gelegentlich eines vorübergehenden Aufenthalts bei seinem Grossvater, inmitten des armen, damals schmählich bedrückten schweizerischen Landvolkes darboten. Wo sich die Gelegenheit zu derartigen Erlebnissen und Anschauungen dem Kinde nicht von selbst bietet, sollten die Eltern ihnen dazu Gelegenheit schaffen, anstatt wohl gar aus falscher Weichherzigkeit grundsätzlich solche Eindrücke von ihnen fern zu halten.

In welch hohem Grade das Kindesherz endlich beeinflusst wird durch die mannigfachen Beziehungen persönlicher Zuneigung und Liebe, wie sie die Gemeinschaft des Lebens — namentlich zwischen Eltern und Kindern — in verschiedenen Formen erzeugt, das bedarf wohl nur der Andeutung.

Ist sonach auch nicht zu verkennen, dass die Entwickelung des kindlichen Gemüts in erster Linie durch

Einflüsse des wirklichen Lebens bedingt ist, so darf andrerseits doch auch der Schule und dem Unterricht nach dieser Seite hin eine weitgehende Bedeutung nicht abgesprochen werden. Auch der Unterricht, wenn er rechter Art ist, vermag auf das kindliche Gemüt in hohem Masse veredelnd einzuwirken; ja, wir stehen nicht an — zumal was die Volksschule betrifft — gerade hierin seine höchste und wichtigste Aufgabe zu erblicken. Es ist eine sehr kurzsichtige und engherzige Auffassung, wenn man meint, die Volksschule habe nicht mehr zu leisten, als den Kindern einige Fertigkeit im Lesen, Schreiben und Rechnen anzueignen bzw. einige sonstige Kenntnisse, die der gemeine Mann für das praktische Leben bedarf; gewiss soll dies nicht vernachlässigt werden, — aber der Schwerpunkt der Volksschulbildung liegt doch nicht hierin, sondern in dem erziehlichen Einflusse, den sie durch den Unterricht auf die Kinder ausüben kann und soll. Diesen Gesichtspunkt nachdrücklich zur Geltung gebracht zu haben, ist ohne Frage eines der hervorragendsten Verdienste, welche sich die Herbartsche Schule auf dem pädagogischen Gebiete erworben hat. Gerade in den unteren Volksschichten, aus denen sich die Kinder der Volksschule vorwiegend rekrutieren, ist die häusliche Erziehung in der Regel eine so unvollkommene und werden insonderheit die edleren Anlagen des Gemüts so mangelhaft entwickelt, dass gerade die Kinder dieser Kreise eines Ersatzes dafür in der Schule doppelt bedürftig sind. Mit Rücksicht hierauf hauptsächlich sollten die Unterrichtsgegenstände der Volksschule ausgewählt werden; es könnte dann vielleicht noch manches von dem, was gegenwärtig in den Volksschulen getrieben wird, in Wegfall kommen; dagegen sollte noch mehr Gewicht gelegt werden auf solche Unterrichtsstoffe, welche ihrer Natur nach besonders geeignet sind, auf das Gemüt der Kinder veredelnd einzuwirken, — also Religion, gute

Lektüre, Erzählungen aus der Geschichte und Sage, volkstümlicher Gesang und Poesie u. dgl.

Freilich ist's nicht genug damit, dass solche Stoffe behandelt werden, sondern sehr wesentlich kommt es auch darauf an, wie dies geschieht. Mit dem blossen Aneignen, auch mit dem blossen Verstehen ist's nicht gethan. Soll der Unterricht den Kindern zu Herzen gehen, so muss er vor allem auch dem Lehrer von Herzen kommen. Von dem Werte dessen, was er seinen Schülern mitteilt, muss er selbst in seinem Gemüte lebendig durchdrungen sein, und diese seine innere Ergriffenheit muss auch in seinen Worten zum angemessenen Ausdruck kommen. Mit zwingender Gewalt teilen sich alsdann seine eigenen Gefühle den Herzen der Kinder mit, und so reisst der lebendige Lehrer seine Hörer mit sich fort zu Mitleid und Mitfreude, zu Andacht und Begeisterung und all jenen edleren Regungen des Gemüts, in denen die Keime alles wahrhaft guten Strebens liegen. Der kalte Lehrer dagegen lässt auch die Herzen der Schüler kalt; noch weniger vermag eine erkünstelte, nur äusserlich angenommene Lebendigkeit die Herzen zu rühren. In dem einen wie in dem anderen Falle gilt des Dichters Wort: „Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen." Mängel in dieser Beziehung sind noch bedenklicher, als intellektuelle Schwächen, daher Menschen ohne Gemüt und Leben zum Lehramte — wenigstens in der Volksschule — am allerwenigsten taugen.

In hohem Masse ist die gemütliche Wirkung des Unterrichts auch durch dessen Anschaulichkeit bedingt. Wirkliche Dinge, lebendige Thatsachen und Personen, kurz alles Konkrete und Individuelle wirkt auf das Gefühl ungleich stärker und nachhaltiger ein als die abstrakte Belehrung. Nun kann zwar mit jenen Faktoren der Unterricht weit weniger rechnen, als das wirkliche

Leben, wo die Dinge selbst auf uns einwirken, wo handelnde Personen, lebendige Situationen und Ereignisse uns umgeben; aber der Unterricht kann doch jene Mächte des Lebens nachahmend wiedergeben im Bilde, in der Erzählung und anschaulichen Beschreibung, und das Kind kann sich daraus vermöge seiner Phantasie die Wirklichkeit rekonstruieren; Bilder, Erzählungen, anschauliche Beschreibungen sprechen ja gerade das Kindes-Gemüt in so hohem Masse an. Darum soll der Unterricht seine Belehrungen überall wo möglich auf solche konkrete Grundlagen aufbauen, an bestimmte Situationen, Ereignisse und Personen Lehre und Ermahnung anknüpfen, dann bekommen sie Leben und Wärme; im anderen Falle dagegen lassen sie kalt. Vor allem sollte in dem Religionsunterrichte das Abstrakte und Übersinnliche stets im Gewande konkreter Beispiele und Erzählungen dargeboten werden. Ein rein systematischer Religionsunterricht, wie er leider von Geistlichen und Lehrern noch so oft erteilt wird, wirft für das Gemüt der Kinder und deren religiöses Leben wenig oder gar nichts ab; sobald aber die bezüglichen Wahrheiten in die Form des Beispiels und der Erzählung eingekleidet werden, dringen sie ins Herz. Man sollte sich in dieser Hinsicht ein Beispiel nehmen an der Lehrweise Christi, deren ergreifende Wirkung zum grossen Teil eben in der Plastik ihrer Darstellung liegt, darin, dass die Lehre verkörpert wird in Gestalt des Gleichnisses, der Erzählung oder der symbolischen Handlung. Das eine Gleichnis vom barmherzigen Samariter ergreift ein Kindesgemüt mehr und legt ihm die Pflicht der Barmherzigkeit viel lebendiger und nachdrücklicher ans Herz, als wochenlange Katechisationen über das Wesen der Barmherzigkeit, und wenn sie noch so klar wären. Natürlich müssen die Beispiele und Erzählungen, welche den Belehrungen zu Grunde gelegt werden, selbst auch

anschaulich und lebensvoll gehalten sein, nicht in allgemeinen, farblosen Umrissen sich bewegend, sondern gerade in das Detail, in das Individuelle und kindlich Kleine eingehend. Das Gleiche gilt von allen übrigen Erzählungen (der Weltgeschichte, der bibl. Geschichte, des Lesebuchs etc.). Die Teilnahme des Gemüts an erzählten Ereignissen ist zum grossen Teile davon abhängig, ob und inwieweit der Erzähler es versteht, seinen Zuhörern die betreffende Situation anschaulich und drastisch vorzuführen. Je mehr dies der Fall ist, und je mehr infolgedessen der Hörer sich in die Situation selbst lebendig hineinzuversetzen vermag, um so lebhafter wirkt die Erzählung auf das Gefühl. Der Lehrer muss also die betr. Ereignisse und Bilder gehörig ausmalen, sie mit den nötigen Details und Einzelheiten ausstatten, wir meinen natürlich nicht: mit einer Menge historischer Details (Namen, Daten, Zahlen u. dgl.), sondern mit lebensvollen Zügen, wie sie dem kindlichen Interesse naheliegen. Erzählungen und Beschreibungen, welche sich in allgemeinen, farblosen Umrissen bewegen, verfehlen auf Kinderherzen allemal ihres gemütlichen Eindrucks. Wollte man beispielsweise die Biographie Andreas Hofers, speciell die Geschichte seines Todes, mit den trockenen Notizen abthun, dass Hofer von den Franzosen dann und dann und da und da gefangen genommen wurde, dass er dann nach Mantua geführt, hier vor ein Kriegsgericht gestellt, zum Tode verurteilt und an dem und dem Tage erschossen wurde: dann würde die Erzählung nicht den geringsten Eindruck machen. Malt dagegen der Lehrer im einzelnen aus, welch rohe Misshandlungen Andreas Hofer auf seinem Wege nach Mantua seitens der feindlichen Soldaten auszustehen hatte, wie er barfuss über Schnee und Eis gehen musste, wie sie ihm den Bart rauften, dass das Blut darnach floss, und wie er dies mit Geduld und männlicher Fassung ertrug, wie er ferner

bei der Exekution weder niederknien noch sich die Augen verbinden lassen will, sondern stehend und offenen Auges, freudig und mutig, wie er gelebt, dem Tode entgegensieht, und wie er schliesslich selbst sogar das Kommando zum Feuern giebt —: wenn, sagen wir, mit derartigen lebensvollen und charakteristischen Einzelzügen das Bild, nach Art des Dichters, ausgemalt wird, und wenn das alles in lebendigem Ton, der aus ergriffenem Herzen kommt, vorgetragen wird, dann macht die Erzählung auf das Herz des Kindes einen mächtigen Eindruck, dann versetzt sich dasselbe mit ganzer Seele lebendig in die Situation hinein, erlebt die Geschichte wirklich mit und wird an den Helden der Erzählung mit unwiderstehlicher Gewalt gefesselt. Das ist die rechte Art, lebendiges Interesse für alles Grosse, Edle und Gute in dem Kinde zu erregen. Dieses muss eben auch in dem Unterrichte etwas erleben, wenn derselbe echtes Interesse in ihm wecken soll; es muss in seinem Gemüte von der Hoheit dessen, was der Unterricht ihm bietet, lebendig ergriffen werden, sonst bleibt der Unterrichtsstoff, wie alles bloss Gewusste und Gedachte, seinem Innern fremd und ist ohne allen Einfluss auf sein Streben und Wollen.

Auch auf höheren Schulen, die sich gewiss nicht jeder erziehlichen Aufgabe werden entschlagen wollen, sollte man noch mehr bemüht sein, den Unterricht in dieser Hinsicht fruchtbar zu machen. Insonderheit sollte das Studium der alten Klassiker, welches, recht betrieben, ohne Frage einen unschätzbaren Bildungswert in sich trägt, noch weit mehr darauf hin angelegt werden, den idealen Gehalt der Klassiker den Gemütern nahezubringen. Wo vor lauter philologischer Detail-Krämerei die Auffassung und der Genuss des Ganzen in den Hintergrund tritt, kann der klassische Unterricht

nach jener Seite hin jedenfalls keine nennenswerten Resultate erzielen.

Von Herbartscher Seite wird man uns einwerfen, dass doch alle solche Gemüts-Eindrücke, wie wir sie in Vorstehendem gefordert haben, eben nur flüchtige, vorübergehende Regungen seien, die keine bleibende Spuren in der Seele zurücklassen und darum auch auf erziehlichen Wert keinen Anspruch erheben können. Dieser Einwand steht und fällt mit früher bereits zurückgewiesenen Voraussetzungen der Herbartschen Psychologie. Wären die Gefühle, wie Herbart meinte, blosse Modifikationen der Vorstellungskräfte, durch deren jeweilige Lage im Bewusstsein bedingt: dann allerdings könnte von einer bleibenden Nachwirkung derselben keine Rede sein. Nun ist aber, wie wir uns früher überzeugten, jene ganze Anschauungsweise Herbarts eine total irrige (cf. S. 92 ff.). Wohl sind die Gefühle mit den Vorstellungen eng verknüpft, aber sie sind darum keine blossen Zustandsweisen derselben, sondern stehen neben ihnen als selbständige geistige Vorgänge und als ureigne Zustände der Seele selbst. Ist dem aber so, dann erscheint es psychologisch nicht nur möglich, sondern selbstverständlich, dass gleich den Vorstellungen auch die Gefühle bleibende Eindrücke in der Seele hinterlassen, mögen dieselben auch nicht derart greifbar sein, wie die von den Vorstellungen zurückbleibenden Erinnerungsbilder. Erfahrungsgemäss zeigt sich jene Nachwirkung des Gefühls in der Nachhaltigkeit des Interesses, welches wir solchen Dingen bewahren, die unser Gefühl früher irgendwie ergriffen haben. Eben dieses anhaltende Interesse, das ist, wie wir früher bereits bemerkten, das Residuum früherer Gefühlseindrücke oder, wie wir es auch nannten: das Gedächtnis des Gefühls. (Näheres dazu cf. oben S. 147 ff.).

Weil auf dem Gefühle beruhend, wird das Interesse für eine Sache natürlich auch um so anhaltender und wirkungskräftiger sein, je tiefer diese von vornherein unser Gefühl ergriffen hat und je öfter sich uns ihr Wert im Gefühle angezeigt hat. Wollen wir daher das Interesse der Kinder mit Erfolg und für immer an die Welt des Idealen fesseln, so müssen wir Sorge tragen, dass sie bis in das Innerste ihres Herzens davon ergriffen und dafür begeistert werden und dass ihr Gemüt immer von neuem wieder mit idealen Eindrücken genährt wird. Einem Übermass der Gefühlserregung soll damit natürlich nicht das Wort geredet sein; denn alles Übermass schadet und hat krankhafte Erscheinungen im Gefolge. Wenn wir im Interesse körperlicher Ausbildung und Gesundheit recht viel Bewegung des Körpers fordern, so meinen wir auch nicht, dass derselbe überanstrengt und die nötige Ruhe ihm nicht gegönnt werden solle; er würde dann eben, anstatt zu erstarken, erschlaffen und erkranken. Ebenso würde das Kind durch übertriebene Gefühlserregungen in der Gesundheit seines geistigen Lebens geschädigt werden. Durch diese nachteilige Wirkung des Übermasses wird aber nicht die Notwendigkeit und Berechtigung der Sache selbst beeinträchtigt, wie es so gerne missdeutend dargestellt wird von solchen, die überhaupt nichts von der Sache wissen wollen.

Natürlich muss in der Bildung des Gemüts auch eine gewisse Planmässigkeit und Harmonie beobachtet werden. Es darf nicht eine Art des Gefühls unverhältnismässig erregt und dadurch dem Interesse des Kindes eine einseitige Richtung gegeben werden. Dasjenige, was an sich weniger wertvoll ist, als anderes, darf der Erzieher nicht in gleichem oder gar in weiterem Umfange auf das Gefühl des Kindes einwirken lassen, als das Wertvollere. Das Gefallen am „Wunder-

baren“ z. B. ist bis zu gewissen Grenzen gewiss ganz unverfänglich für ein kindliches Gemüt; wenn das Kind aber im Übermass mit derartigen Eindrücken genährt wird, wenn speciell im Religionsunterrichte gerade diese Seite vorwiegend betont und dadurch wertvollere und wichtigere religiöse Momente in den Schatten gestellt werden, so ist das natürlich eine bedenkliche Verirrung. Derartige Missverhältnisse in der erziehlichen Behandlung des kindlichen Gemüts würden natürlich auch Missverhältnisse in seinen Wertschätzungen und damit auch in seinem sittlichen Leben zur Folge haben. Um derartigen Verirrungen vorzubeugen, bedarf es, wie oben schon angedeutet, selbstverständlich auch einer angemessenen Belehrung, welche die verschiedenartigen Wertobjekte, um die es sich hier handelt, von vornherein in dem richtigen Lichte erscheinen lässt und aus den vereinzelten Werteindrücken des Gemüts nachträglich das rechte Resultat ziehen lehrt.

Um das religiös-sittliche Leben zu derjenigen Festigkeit und Stetigkeit des Wollens und Handelns zu erheben, welche das Wesen des Charakters ausmacht, hat die Erziehung endlich auch dafür Sorge zu tragen, dass mit den Wertschätzungen (Interessen) des Zöglings das Wollen und Handeln desselben in die gehörige Verbindung gebracht werde. Es genügt nicht, dass auf der einen Seite Wille und Thatkraft an sich gebildet, auf der anderen Wertschätzungen an sich entwickelt werden, sondern beides soll der Erzieher auch in gehörige Beziehung und Verbindung mit einander bringen, indem er dem Zöglinge wieder und wieder Gelegenheit giebt, sich in den verschiedenen Richtungen des sittlichen Entschliessens und Handelns durch eigene Werteindrücke und Wertschätzungen bestimmen zu lassen. Zwar regen die Werteindrücke und Wertschätzungen ganz von selbst zu guten Bestrebun-

gen an; aber nicht immer gehen diese Bestrebungen von selbst in entsprechende Entschliessungen und Handlungen über, weil entweder die nötige Gelegenheit dazu fehlt, oder Kraft und Mut des Zöglings nicht völlig ausreicht. Da muss also der Erzieher ergänzend eingreifen, indem er dem Zöglinge Gelegenheit schafft bzw. ihn darin unterstützt, seine guten Bestrebungen durch die That zu verwirklichen. Auf diesem Wege wird sich das innere Leben des Zöglings mehr und mehr zur sittlichen Charakterhaftigkeit ausgestalten. Je öfter es nämlich dem Kinde gelingt, in den verschiedenen Richtungen des Guten frei zu entschliessen und zu handeln, um so mehr wird auch in diesen Richtungen sein Handeln an Sicherheit und Leichtigkeit zunehmen und seine Willensenergie überhaupt erstarken. Nur dann auch werden die aus dem Interesse entspringenden guten Bestrebungen und Vorsätze des Kindes zu eigentlichen Grundsätzen übergehen, wie der echte Charakter sie einschliesst; denn nur aus dem wiederholt gelingenden freien Handeln — wie auch Herbart richtig bemerkt — erwächst das zuversichtliche Bewusstsein des Könnens, welches, wie allem wahren Wollen, so auch den Grundsätzen zugehörig ist.

In den vorstehenden Ausführungen dieses Abschnittes haben wir uns darauf beschränkt, die Herbartsche Pädagogik (im Lichte der Psychologie) ihren Grundgedanken nach einer Kritik zu unterziehen und ihr unsere abweichenden Ansichten gleichfalls nur in allgemeinen Umrissen gegenüberzustellen. Eine auf alle Einzelheiten der Herbartschen Lehre eingehende Kritik lag um so weniger in den Aufgaben dieses Buchs, da vieles Detail derselben zu der Psychologie Herbarts ausser jeder notwendigen Beziehung steht.

Diejenigen Mängel der Herbartschen Pädagogik, welche eine vollständige Kritik derselben noch des näheren zu beleuchten haben würde, liegen — um dies hier andeutungsweise wenigstens noch kurz hervorzuheben — hauptsächlich in folgenden Punkten: 1. in dem einseitig gefassten Ziel der Erziehung (vgl. dazu die Andeutungen S. 225); 2. in der auffallenden Vernachlässigung der leiblichen Bildung; 3. in der vielfach verfehlten und willkürlichen Terminologie; man denke nur an Herbarts Lehre von der „Artikulation des Unterrichts“ mit ihren „formalen Stufen“ (Analyse, Synthese, Association, System und Methode), die noch dazu — von einzelnen Übertreibungen abgesehen — im Grunde nichts anderes ist, als eine Umdeutung längst bekannter und verwerteter pädagogischer Wahrheiten; 4. in dem oft verkehrt gewählten Unterrichtsstoff (nach Ziller im ersten Schuljahr Märchen als Träger der Moral, während doch die meisten Märchen keine Spur von Moral enthalten; in dem zweiten Schuljahre Lektüre des Robinson, der doch so vieles voraussetzt, was von siebenjährigen Kindern schlechterdings nicht zu verlangen ist etc.); 5. in den unglücklichen Übertreibungen der Konzentrationsidee, namentlich seitens der Zillerschen Schule (vgl. dazu die Andeutungen S. 197 ff., S. 207, Anm.).

Dass die Herbartsche Pädagogik trotz aller beregten Mängel das Erziehungswesen und die Erziehungswissenschaft nach manchen Seiten doch auch erheblich gefördert hat, dass sie gegen manche eingewurzelte Verkehrtheiten der hergebrachten Pädagogik berechtigten Einspruch erhoben und Besseres an die Stelle gesetzt hat[1]); dass sie von der Notwendigkeit einer psycholo-

[1]) Dahin rechnen wir beispielsweise die grossenteils berechtigten Einwände gegen die gebräuchliche „Kunstkatechese“,

gischen Begründung der Erziehungslehre die pädagogische Welt mehr und mehr überzeugt, sowie einer idealeren Auffassung der Erziehung, namentlich des Schulunterrichts, wesentlich Vorschub geleistet hat; dass sie in weiten Kreisen erneutes Interesse für Fragen der Erziehung und Schule geweckt und durch ihre wissenschaftliche Gründlichkeit der lange verachteten Pädagogik eine würdigere Stellung erobert hat etc.: welcher unparteiische Kritiker wollte das alles nicht gerne anerkennen! — Nur dass um dieser einzelnen Lichtseiten willen nicht das ganze System als solches gerechtfertigt erscheint. Es verhält sich in dieser Beziehung mit der Herbartschen Lehre wie mit so vielen anderen Schulsystemen; sie bringen im einzelnen manches Neue und Gute, führen über manche Verkehrtheiten früherer Standpunkte hinaus, eröffnen der Forschung neue Perspektiven und tragen somit jedes an seinem Teile zum Fortschreiten der Gesamtwissenschaft bei; dennoch erweist sich jedes derselben für die geschärfte Kritik nachfolgender Standpunkte in vielen wesentlichen Punkten immer wieder als der Berichtigung und Ergänzung bedürftig und bezeichnet im günstigen Falle eben nur eine Durchgangsstufe zu höherer Vollendung.

Wenn diese, in der Geschichte der Wissenschaften sich stetig wiederholende Thatsache unter dem mächtigen Eindrucke der neuen Ideen eines grossen Geistes vorübergehend vergessen wird, und wenn um diesen sich eine Schule gläubiger Verehrer zusammenschart, welche für dessen neue Ideen mit Begeisterung eintritt, so ist

---

mit ihrer vielfach ins Geistlose und Geisttötende ausartenden Fragemanie und die Ersetzung derselben durch eine geistbildendere, ein mehr zusammenhängendes und selbständiges Denken des Schülers ermöglichende Unterrichtsweise („Disputationsmethode"). cf. dazu u. a. Ziller, Vorless. S. 140 ff.

das begreiflich und entschuldbar; wenn aber jene Begeisterung sich in orthodoxe Buchstabengläubigkeit verflacht, die sich blindlings unter den Bann der einzelnen Autorität gefangen giebt, jeder Belehrung eines Besseren sich engherzig verschliesst und auf alle nicht zur „Schule" Gehörigen mit Verachtung herabsieht: dann wird eine solche Schule für die Wissenschaft zu einem gefährlichen Hemmschuh, der die freie Forschung ins Stagnieren bringt und allen Fortschritt hindert. In diesem Falle befindet sich — wir bedauern es sagen zu müssen — gegenwärtig die grosse Mehrzahl der Herbartschen Pädagogen, indem sie in dem eigenen System geradezu den Abschluss aller pädagogischen Wissenschaft erblicken und auf alle abweichenden Richtungen mit einem höchst verwerflichen Hochmut herabsehen. Gegen diese Ausartung mit aller Entschiedenheit aufzutreten und denjenigen, die unter ihrem Banne stehen, nachdrücklich die Grenzen zum Bewusstsein zu bringen, wo die Berechtigung ihrer Schulmeinungen ein Ende erreicht: das ist die ernste Pflicht eines jeden, dem die Freiheit und der Fortschritt unserer pädagogischen Wissenschaft und unseres Erziehungswesens am Herzen liegt.

Zwar geben sich die Anhänger Herbarts der kühnen Hoffnung hin, dass es ihnen gelingen werde, die Herrschaft ihres Systems nach und nach über das gesamte Erziehungswesen auszudehnen, ist doch in ihren Kreisen sogar schon an die Möglichkeit gedacht worden, dasselbe durch Mittel der Staatsgewalt zur allgemeinen Durchführung zu bringen. Diesen Erwartungen wird jedoch der wirkliche Verlauf der Dinge keineswegs entsprechen. Wohl wird in der Geschichte der Pädagogik der Name Herbarts allezeit mit Achtung genannt werden, und wohl wird eine spätere Zeit die brauchbaren Gedanken, welche sein im Grunde verfehltes System immerhin in sich birgt, mit kritischem Blicke aus demselben

auszusondern wissen, um sie mit gleichem Nutzen und mit gleichem Danke zu verwerten, wie die bleibend wertvollen Errungenschaften früherer Pädagogen; aber das Herbartsche System als solches wird alsdann nur noch in der Erinnerung der Geschichte fortleben, so gewiss seither noch jedes System, das so unheilvolle Widersprüche in sich barg, seine Herrschaft über die Lebenden früher oder später einbüssen musste.

193 H41 D0
Osterman.
Die hauptsächlichsten irrtümer der Herbartschen psychologie